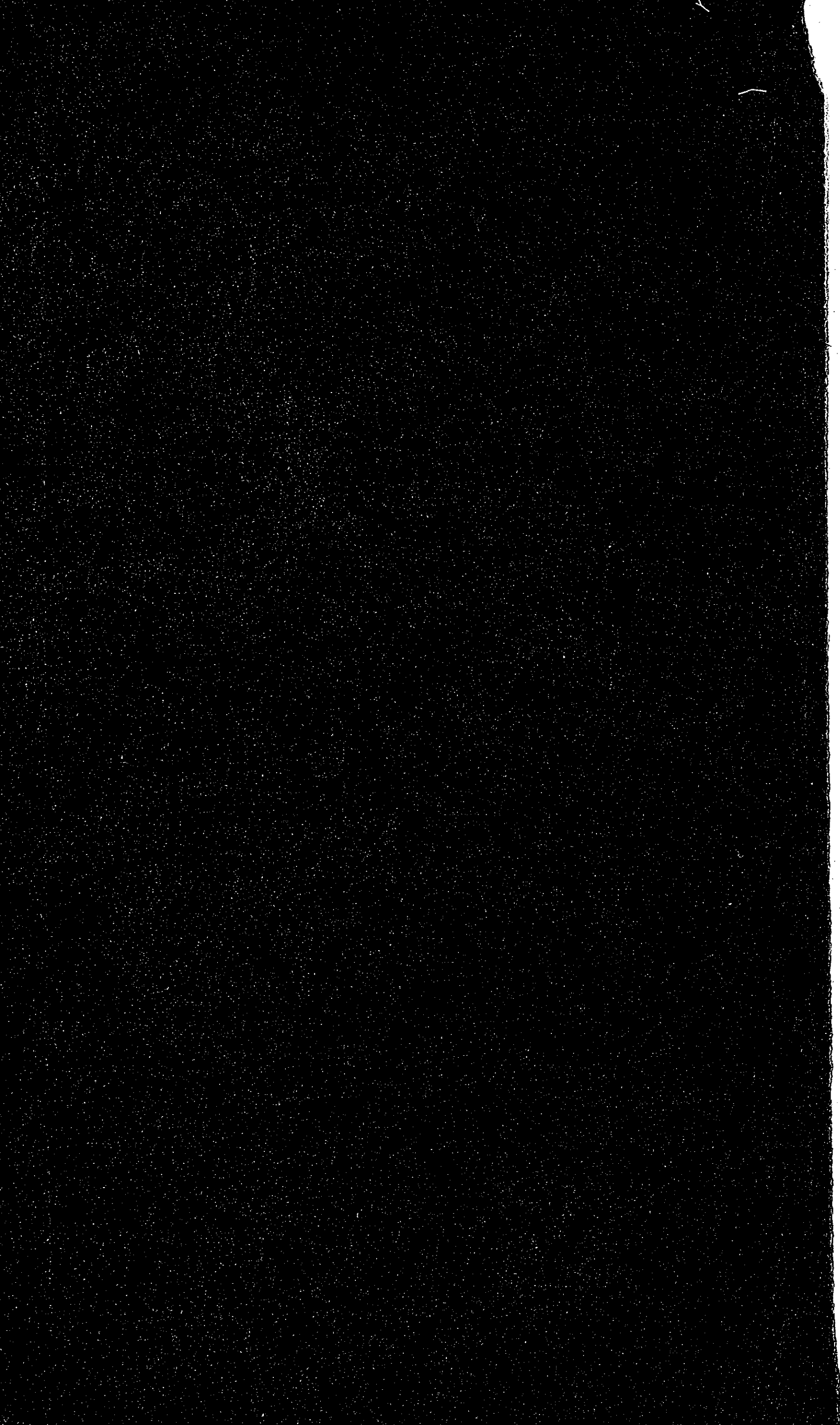

Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

EDVARD LEHMANN

ZARATHUSTRA

FØRSTE DEL





ZARATHUSTRA

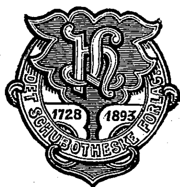
EN BOG OM

PERSERNES GAMLE TRO

AF

DR. EDV. LEHMANN

FØRSTE DEL



KØBENHAVN
DET SCHUBOTHESKE FORLAG
J. L. LYBECKER OG E. A. HIRSCHSPRUNG
1899

UDGIVET MED UNDERSTØTTELSE AF CARLSBERGFONDET



TRYKT HOS NIELSEN & LYDICHE

TIL

DR. PEHR EKLUND

PROFESSOR I THEOLOGIEN

DOMPROVST I LUND



Når en bog for første gang her i Norden forsøger at give en fremstilling af Avestareligionen, må den tage adskilligt med, som i en større litteratur kunde forudsættes bekendt fra andre bøger. Navnlig har en litteraturhistorisk oversigt måttet forebygge, at de orientalske skrifter og moderne bøger, der kommer på tale, bliver andet end tomme navne, og bogen har derved antaget et omfang, som gjorde dens deling i to bind nødvendig. Først det følgende vil bringe selve Zarathustras teologi og den parsiske kirkes liv og lære.

Mod trykfejl og andet ondt har dr. S. Sørensen hjulpet mig ved korrekturlæsningen. Jeg skylder ham tak for denne vennetjeneste, og endmere for de mange gode vink, som den erfarne Indolog har givet mig under bogens udarbejdelse.

Det egentlige fundament for hvad jeg her har bygget op, er dog lagt af mine to lærere på det iraniske område: professor K. Geldner i Berlin og gehejmeråd F. Justi i Marburg. Den utrætte-

lige velvilje, hvormed disse tyske lærde år efter år tog sig af deres elev, har ikke blot lettet ham vejen igennem de gamle texter, men også givet ham så faste udgangspunkter for sin betragtning, at han har turdet vove sig ud på disse farlige vande med en tillidsfuld følelse af dog til syvende og sidst at være vel fortøjet.

Edv. L.

INDHOLD

RETTELSER.

s. 38 l. 14 og s. 39 l. 11 Digkan læs Dihkan.
s. 136 l. 11 *chāzan* læs *chāzin.*

AVESTA.

FUND OG FORSKNING.
INDHOLD OG KARAKTÉR.
SKRIFTERNES ALDER.
PARSERNES OVERLEVERING.
GRÆSKE BERETNINGER.

Den dag i høsten 1754, da studenten Anquetil Duperron lod sig hverve til fransk-ostindisk soldat, begyndte den europæiske videnskabs kamp for at erobre Parsernes gamle bibelbog. Nogle blade med uforståelig skrift, udsendte fra biblioteket i Oxford for at æske de lærdes tydning, havde sat nykker i den unge mand. De var kopierede efter en stump manuskript af Zend Avesta, som i 1723 var bragt fra Indien til England; men ingen kunde råde disse runer. Nu så Anquetil dem, og fra denne dag var hans beslutning tagen: han vilde til Indien, ned til de parsiske præster, lære hos dem og vende hjem til Frankrig med Zend Avesta og dens tydning. Formående mænd fik sans for hans forsæt og tilsagde ham deres støtte; men stipendiernes vej er lang at træde for en fattig yngling under et Louis-quinze-regimente, og hans tålmodighed slog ikke til. Så gik han til hververstuen og lod sig indskrive for ihvertfald på denne vis at komme til Indien.

Hans soldaterstand blev dog kun kort. Før regimentet var nået til Lorient, hvor det skulde indskibes, var rygtet om den mærkelige soldat fløjet til Paris; stipendiet blev bevilget, Anquetil frigivet og forsynet med breve til guvernører og konsuler.

Ti år efter vendte han tilbage, og dagen efter sin ankomst deponerede han en samling manuskripter af Avesta med kommentarer og orientalske oversættelser på biblioteket i Paris.

Om den usigelige møje, han havde måttet udstå, før han nåede så vidt, fortæller hans rejsebog udførligt[1]. Men at han fik sin krig igennem og virkelig bragte Avesta og dens første forståelse til Europa, det skyldes ikke blot hans kækhed og udholdenhed og gode natur, men også hans livlige sprogtalent og den skarpe kløgt, hvormed han kunde tumle disse Parsipræster, når de vilde snyde ham med falske afskrifter og gale forklaringer[2].

Anquetil var kun 30 år, da han kom hjem, og levede fra nu af alene for at indhøste sin rejses frugter. Nøjsom indtil askese, i den dybeste granskende ro; en uforstyrrelig brahman midt i det revolutionære Europas allarm. Den indiske filosofi var blevet hans, og han gjorde, hvad han med sine dårlige, persiske hjælpemidler kunde, for at forplante den til os. Schopenhauer skal være blevet opmærksom på den gennem hans »*Oupnekhat*«[3].

Hans hovedværk blev dog den store, kommenterede Avestaoversættelse, hvori han også har nedlagt sine rejseoplevelser: »*Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*«. *I—III.* Paris 1771. Den bragte — hvad vi nu kender bedre ad anden vej — den parsiske traditions forståelse af Avestas text, men tillige en række oplysninger om den daværende Parsimenigheds kultus og liv, som vilde være gået tabt uden ham. Selve oversættelsen er nutildags forlængst antikveret, men Anquetils opfattelse af Avestas grundtanker er i det hele rigtig og god.

For alt sit heltemod og for sin ærlige flid høstede Anquetil Duperron i begyndelsen kun mistro og utak i den lærde verden. De var så kloge, disse

rationalistiske herrer, og vidste alting bedre end han. Hør et raisonnement, som selve William Jones, den senere så navnkundige indolog, mødte op med i et fransk lille skrift, som Franskmændene roser for dets Voltaire'ske elegance, men som Rasmus Rask kaldte »et nidskrift, fuldt af gift og galde«[4]. »Jones' hovedargument var, at bøger, der var fulde af så tåbelige historier, af så absurde love og så groteske guder og dæmoner, kunde umuligt stamme fra en vismand som Zoroaster eller være bibel for en tro, der var berømmet for sin simpelhed, visdom og renhed; og han sluttede derfor, at Anquetils Avesta var et makværk af en eller anden moderne Parsi«. »Det eneste — tilføjer Darmesteter[5] — som Jones beviste til fuldkommenhed med dette flyveskrift, var, at de gamle Persere ikke var af samme surdejg som det 18de århundredes *lumières*, og at Avestas forfattere ikke havde læst Encyclopædien«. — En anden engelsk sprogmand, Richardson, vilde mene, at Zendsproget og kommentarernes Pehlevi var fuldt af arabiske ord og altså måtte være senere end den mohammedanske invasion i Persien, og Tyskeren Meiners faldt i kritisk forundring over, at denne Avesta indeholdt så meget, som Grækerne havde været ganske uvidende om, og som altså måtte være senere opfindelse.

Mod alle disse angreb stod Anquetil i grunden våbenløs. Han var slet ikke videnskabsmand i den forstand; Græsk kunde han kun lidt af, Sanskrit aldeles ikke[6], han havde aldrig haft lejlighed til at drive historisk kritik, og sprogvidenskab i moderne forstand existerede dengang slet ikke. Han var strax begyndt med sine »Wanderjahre« og havde ikke givet sig stunder til at stå i lære.

Så måtte han stole på den undsætning, han kunde få fra andre, og den udeblev heller ikke.

Man havde iforvejen solide bøger fra gammel tid, hvori de græske og latinske beretninger om Persernes religion med flid var samlet. Franskmanden Brisson's lærde værk fra 1590, »*De regio Persarum principatu*«, var en meget læst bog, der udkom i mange oplag og flere oversættelser. Fra år 1700 stammede Oxforderprofessoren Thomas Hyde's foliant »*Historia Religionis veterum Persarum*«, der ikke var mindre spækket med klassisk lærdom. På grundlag af disse bøger og egne undersøgelser udsendte Joh. Fr. Kleuker fra det fjærne Riga to store og meget samvittighedsfulde værker: »*Zend-Avesta, Zoroasters lebendige Wort*« (1776) og »*Anhang zum Zend-Avesta*« (1781), der påviste den ønskeligste overensstemmelse mellem de Gamles vidnesbyrd og Anquetils Avesta, — bøger som ved deres grundighed på dette punkt endnu har værdi for forskningen. Tillige kom Kleuker Anquetil sproghistorisk tilhjælp ved at vise, at de semitiske ord i Pehlevisproget ikke — som Richardson havde ment — var Arabisk, men Aramaisk, et sprog, der havde været benyttet i persiske distrikter allerede i oldtiden. Til samme resultater kom møntforskeren Tychsen i Gøttingen i sin »*Commentatio prior*«. Det var i 1791, — tyve år var gået hen efter Anquetils publikation, før man kunde komme såvidt.

Samtidig begyndte det at lysne over Zendsprogets undersøgelse. I 1793 tydede Sylvestre de Sacy, støttet på Anquetils glossarium — hvis gyldighed han altså derved godtgjorde —, de sasanidiske indskrifter, og endelig indrømmede William Jones, der imidlertid havde lært Sanskrit, at Zend var et virkeligt sprog; men han bestemte det fejlagtigt som en dialekt af Sanskrit, — en opfattelse, der snart blev anset for den klassiske, og det til skade for Avestas ægthed, idet man nu mente at have sprogligt bevis for, at bogen var et produkt fra Parsernes indiske

tid. — Med disse formodninger sank interessen for Avesta så fuldstændig hen, at man i det nye århundredes første snes år ikke hører anden tale om dette skrift end tomme efterklange af de tidligere stridigheder.

Der måtte ske en ny begyndelse, og den blev gjort med samme eventyrlige mod som det, der havde drevet Anquetil til værket, kun under adskilligt lykkeligere betingelser. Da Rasmus Rask på sin langfart gennem sprogenes lande i året 1821 nåede til Parsimenighederne i Indien, var der ikke blot siden Anquetils rejse forløbet to menneskealdre, i hvilke sprogvidenskaben var vågnet og modnet til bedrifter, men den unge Dansker var ved sine naturgaver og ved sin altbeherskende sprogkundskab ganske anderledes rustet til et sådant togt. Tilmed forstod han nok så godt at rejse som Anquetil, der havde flakket årevis om i Indien, før han kunde komme til sagen. På sit korte besøg i Bombay vandt han allerede i retning af håndskrifter — for hvilke han besad en sjælden sporsans — en langt bedre høst end hans forgænger, idet han for en stor del fik fat i originalerne til de manuskripter, Anquetil kun fik kopier af[7]). Det er disse håndskrifter, som har gjort universitetsbiblioteket i København til en slags helligdom for de moderne Parsi og til et nødvendigt valfartssted for alle lærde, der vil arbejde med Avestas text.

Men Rask lod det ikke blive ved håndskrifterne. Midt i rejsens travlhed og Indiens hede, under sit ophold i Madras i oktober 1821 forfattede han på Engelsk en afhandling — fem år senere offentliggjort på Dansk under titelen: »Om Zendsprogets ælde og ægthed«[8]) —, der med sine 40 sider omstyrtede alt, hvad William Jones og efter ham alverden havde påstået om Zendsproget og Zendavesta, og angav principerne for al senere forskning af dette sprog.

Sin særlige foranledning fandt denne afhandling i en artikel af William Erskine, der vilde mene, at Zend var en til religiøst brug kunstigt tilvejebragt dialekt af Sanskrit, som aldrig var bleven talt i selve Persien; men Rasks gendrivelse af denne påstand spænder over hele det indogermanske sprogområde og får just sin betydning ved at anvise Avestasproget dets plads indenfor dette.

Den blotte lighed — mener Rask — gør ikke Zend til nogen dialekt af Sanskrit; det fjærne Lithauisk ligner Sanskrit meget mere. Tilmed står Zend Græsk og Latin langt nærmere, især i formlæren, og adskiller sig i lydlæren, ja allerede i bogstavrækken, så føleligt fra Sanskrit, at der ikke kan være tale om en afledning. Slægtskabet med Sanskrit må altså være forhistorisk; de to sprog har fælles rod, og er begge voxet selvstændigt, men meget nær ved hinanden, op fra denne.

Også fra Nypersisk står Avestasproget i nogen afstand. Den hellige bog er egentlig ikke forfattet på Persisk, men på Medisk, et sprog, der formodentlig først ved Alexandertogets tid er gået tilgrunde som talt præstesprog; Nypersisk har snarere udviklet sig af den med det Mediske parallele kileskriftsdialekt; men denne, såvelsom Ossetisk og selv Armenisk, bevidner, at Zend har været et levende folkesprog i Mediens oldtid.

Rasks artikel indvarslede zendologien som videnskab[9]); men videre end til den sproghistoriske bestemmelse nåede han aldrig. Den reale forståelse af Avestas indhold, som døren nu var åbnet for, blev det en anden forbeholdt at give. Med den store »*Commentaire sur le Yaçna*«, som Anquetils landsmand, Eugène Burnouf, fremlagde i året 1833, og som i sin hele lydlære arbejder med Rasks afhandling, blev grundstenen lagt til den Avestaforskning, der

nu i de to menneskealdre er voxet så rigeligt op om Burnoufs kommentar, at den næsten helt har skjult den anselige bog og gjort den overflødig.

Burnouf kom til Avesta fra Sanskritsiden, og hans indiske kundskab rustede ham dobbelt til at trænge ind i dens indhold. Dels kunde han nemlig benytte Parsipræsten Neriosengh's Sanskritoversættelse af Avesta, som Anquetil havde hjembragt, men ikke kunde læse; dels kunde han ved hjælp af sin Sanskrit frigøre sig fra traditionen, hvor den ikke tilfredsstillede ham, og gå komparativt tilværks ved tydningen af Avestaordene. Så svært bevæbnet løber man ikke hurtigt; han kom med bogens 1000 sider kun den første Avestahymne igennem, men grundigheden og metodens sikkerhed kan vel opveje forfatterskabets tyngde.

De to principer, Burnouf viselig havde forenet i sin arbejdsmåde, hensynet til traditionen og den selvstændige filologiske undersøgelse, spaltede sig hos den følgende generation til to retninger, der snart bekæmpede hinanden med al den iver og avind, der synes at være et nødvendigt krydderi i lærdommens husholdning, og som unægtelig også her gav en vis fart i forskningen.

Først måtte dog studiets materiel være i orden: Grammatiken sørgede Bopp for ved i sin »Vergleichende Grammatik« at indrømme Zendsproget en rigelig plads. Om udgivelsen af texten kappedes mange: Olshausen (1829), Burnouf (1829—43), Brockhaus (1850) nåede kun at udgive en del af Avesta *(Vendidad-Sadeh)*. Først N. L. Westergaard, der som københavnsk professor havde bekvem adgang til Rasks håndskriftsamling, lykkedes det (1852) at bringe en text på fode, der ikke blot omfattede den hele Avesta, men som også blev så grundigt behandlet, at der ikke var blevet stort andet at gøre

for hans efterfølgere, end at aftrykke Westergaards udgave, hvis ikke nye håndskrifter fra Orienten havde forøget hjælpekilderne. Således har ihvertfald den mand dømt, hvem vi skylder den nuværende standard-udgave af Avesta, Karl Geldner, som (fra 1886—95) besørgede dette arbejde på Wiener-Akademiets bekostning[10]). Fr. Spiegels udgave (1858) fik ved siden af Westergaards kun betydning ved tillige at indeholde Pehlevikommentaren. I allersidste tid er det princip: at ledsage textudgaven med kommentarudgaver, i stor stil blevet fulgt af Mills i hans edition af Gathahymnerne i Avesta[11]).

Det var Westergaards hensigt ikke at lade det blive ved textudgaven. Hans værk var anlagt på også at give lexikon, grammatik, oversættelse og indholdsbehandling af Avesta[12]). Havde han nået det, var vi nu et stykke videre, end vi er: hans muskuløse sprogbegavelse vilde have løftet mangen byrde, som andre har forslæbt sig på. Af lexikon'et er der kun en lidet brugelig seddelsamling, af realbehandlingen enkelte små afhandlinger[13]). Personlige sorger havde lammet den store arbejders kraft, just da han havde den mest behov til sin plans gennemførelse.

På grundlag af disse texter kunde nu arbejdet udfolde sig i de stridende skoler.

Hvad Westergaard ikke nåede at bringe for dagen, udførtes med mageløs iver af tyske lærde. Fr. Spiegel leverede i ustandselig produktion både grammatik, kommentar, oversættelse, litteraturhistorie og en tre bind stærk iranisk arkæologi foruden mange specialafhandlinger[14]). Han er en ivrig tilhænger af traditionen og har størst betydning ved i vid udstrækning at have gjort den tilgængelig. God at rådspørge, men ikke sikker nok i metoden til ret at tage lære af. Ferd. Justi, der sørgede for Zend-

lexikon'et, stod i begyndelsen Spiegel nær og lod så ofte sin afgørelse bero med traditionens, at man nu må bruge dette lærde og nyttige værk — det eneste lexikon, vi til dato besidder — med en del kritik. Den menneskealder, der er forløbet siden hint værk, har Justi imidlertid benyttet til en gennemgranskning af hele det iraniske område, der ikke blot har givet hans viden en overlegen sikkerhed, men også hans standpunkt en friskhed og en energi, der tydeligt skinner igennem hans alderdoms arbejder[15]). Nærmere ved den Spiegelske forskning står Geiger, hvis flid nærmest er kommet realvidenskaben: kulturhistorien og geografien tilgode[16]). I den fransktalende videnskab blev Löwenerprofessoren de Harlez, hvis vidtstrakte asiatiske viden bestandig har givet hans forskning megen vægt, en ivrig Pehlevidyrker, der lod Parsikommentarerne vederfares al retfærdighed i sine studier[17]).

Mod disse traditionens mænd fnøs Martin Haug i artikler, hvis titler er nok til at betegne hans vrede, men som for alvor rejste fortolkningsproblemet. Som velfunderet Sanskritist følte Haug sig stærk nok til at magte Avestas vanskeligheder ved den blotte sproglige behandling, og han fandt — skønt meget Pehlevikyndig — kun ringe støtte i kommentarerne (der også er særlig svage på de områder, hvor han især arbejdede). Frugterne af hans studier har dog ikke bekræftet hans standpunkt: hans oversættelser af vanskeligere Avestadele er vel rige på lærdom og skarpsindige gisninger; men det er ikke godt at få en ærlig mening ud af dem. Hans »Essays« derimod er en bog af fundamental betydning især i Wests bearbejdelse; den giver en mængde reale oplysninger og langt flere bidrag til Pehleviforskningen, end man efter hans oprindelige standpunkt turde vente[18]). — En langt bøjeligere natur end Haug var

Fr. Windischmann; han optager i vid udstrækning såvel de græsk-latinske beretninger som den persiske overlevering i sin synskres, men lader hverken tradition eller filologi komme uprøvet til orde. Hans forskning afbrødes altfor tidlig, men førte allerede til meget frugtbare resultater, dog mere i den saglige undersøgelse end i selve Avestatydningen[19]).

Der hører til at oversætte Avesta en vis ævne til at anskue denne teologi i dens helhed og gøre sig dens logik begribelig. Denne ævne har gjort Roth — den store Vedaforsker — til en så udmærket fortolker af Avesta. Hans oversættelser — de er desværre kun få — er prægede af hans plastiske ånd. Der ser man da, at der er både tankegang og hjærtelag i Avestas gamle hymner, og fornemmer, at de har en stil. Og vi får et vidnesbyrd om, hvorlangt man kan klare sig i Avesta uden synderligt hensyn til traditionen. Fra Roths kateder er mange af dem, der nu driver Avestastudier i Tyskland, udgåede. Den betydeligste af dem er Geldner, Avestas sidste udgiver. Hans skarpe realsans, hans trang til at få mening i tingene og hans gennemlevelse af Avestatexterne har gjort ham til en stor lærer i Avesta, og skønt hans produktion ingenlunde har været sparsom, hører han dog til de kritiske folk, som man oplever bedst ved deres kateder. De andre tyske iranologer nutildags: Hübschmann, Bartholomä, Fr. Müller o. fl., kan have givet mange — mest grammatiske — bidrag til forskningen[20]); — det bliver dog kun enkeltheder: disse mænd står ikke, som Geldner, midt i Avestas virkelighed og behersker, som han, dens tankegang til alle sider.

Så rigt den tyske videnskabs bidrag end er, har Frankrig dog æren af i denne såvelsom i de to forrige generationer at have frembragt den største Avestaforsker. James Darmesteter blev Burnoufs

egentlige arvetager, — både som sprogmand og historiker en mand, der omspændte det hele iraniske område med det fortroligste kendskab og bestandig gjorde friske fund, hvor han satte spaden i jorden. Som mytolog er han konstruktiv, lidt svag for hypoteser, men altid vækkende og belærende, selv hvor man må ende med at protestere mod ham. Hans store periferi gør ham — navnlig i senere arbejder — mindre stringent i enkelthederne. Hans sidste, franske oversættelse er storstilet og flydende, men ikke forsigtig i tvivlstilfælde og da altfor hurtigt havnende i traditionen. Men om denne giver han da også så mangfoldig besked, at det svære trebindsværk længe vil være en uudtømmelig fundgrube for Avestaforskeren[21]).

England har foruden den grundige oversætter og udgiver Mills — nu professor i Oxford — frembragt en mand, til hvem alle Avestastuderende står i den dybeste gæld. Det er Pehleviforskeren West, hvis oversættelser af den traditionelle litteratur bunder i en lærdom og en skarpsindighed, som kun den, der har erfaret Pehlevisprogets fortvivlede vanskeligheder, kan gøre sig noget begreb om[22]). — En fortjenstfuld grammatiker har Amerika skænket os i Geldners discipel Jackson — nylig også forfatter til en stor Zarathustrabiografi.

Såvidt er forskningen dog nået, at iranologerne har anset det for betimeligt at give en samlet oversigt over dens resultater. Det store værk, der nu udkommer: »Grundriss der iranischen Philologie«, udgivet af Geiger og Kuhn, bliver også for Avestas vedkommende den bedste bog, man kan ty til for at få alsidig og pålidelig oplysning, og vil — så ypperlig betjent, som den er — sikkert længe have stor autoritet[23]).

Til disse sprogmændenes og særforskernes vær-

ker er den, der vil søge besked om Avesta, endnu fornemmelig henvist. Gennem historikernes hænder er stoffet kun sparsomt gået; det har ikke været færdigt dertil. Dunckers fremstilling i 4de bind af hans »Geschichte des Alterthums« var fortrinlig for sin tid og kan endnu læses med udbytte; men han savnede førstehåndsstudiets nødvendige støtte. Selv Ed. Meyer, i hvis universelle viden Zendstudierne også er indgåede, kommer ikke langt nok ind på sagen; hans korte klare billede (i »Geschichte des Alterthums«) har kun liden plads til detailler, og hans distingverede meningsytring er ikke oplagt til megen drøftelse. Såmeget taknemligere må man være Hollænderen Tiele, at han, den i så mange religioner forfarne mand, gang efter gang har rettet sit blik på Avesta, og nu i sin alderdom påny skriver Avestareligionens historie[24]). Han drager med sikker hånd udviklingens grundlinier og tegner et klart og omfattende billede af religionen; hans metodiske vink er altid frugtbare og på mange punkter har han givet den historiske bestemmelse.

Også Danmark havde fået en religionshistoriker på dette felt, hvis præsten Johannes Fibiger havde kunnet samle sin dybtskuende Avestalærdom til en fremstilling i sluttet form. Nu ligger der kun et uhandleligt manuskript om Mazdatroen blandt hans efterladenskaber[25]), en kilde til grundig oplysning, end rigere dog på den åndrige mands betragtninger over denne gudsdyrkelses religiøse værdier. En gavnlig støtte og en kær pietetspligt har det været mig ofte at ty til det gamle manuskript og hjælpe dets tanker fra at synke i forglemmelse.

Og hvad er da denne Avesta, som har voldet så megen strid og møje?

Skal man tro rygter, så var det engang 12000 kalveskind med gylden skrift[1]), eller, som Plinius siger, to millioner vers, forfattede af Zoroaster. Skal vi se på den virkelighed, vi har i hænde, så er det nogle liturgiske stykker, som flygtende Parsipræster har reddet af deres gamle bibel.

To gange er den gået til grunde og to gange har man måttet samle stumperne sammen. Den nat, da den sejrsdrukne Grækerkonge og hans elskerinder stak ild på Persiens gamle kongestad[2]), gik efter sagnet[3]) den ene fuldstændige afskrift af den gamle Avesta tilgrunde, den anden spredtes mellem soldaternes hænder.

Om dette er andet end sagn, vêd vi naturligvis ikke, men at der har været en achæmenidisk Avesta, det er, efter alt hvad vi kan skønne, god historisk virkelighed. Ed. Meyer gjorde sig på en vis måde fortjent ved i sin »Geschichte des Alterthums« (I, 504) at nægte dette og kalde denne Uravesta »ren mytisk«; den skarpe replik har nemlig ansporet forskningen til at se sagen nærmere efter; og det har vist sig, at det ikke var så

galt fat med den gamle Avesta, som Ed. Meyer mente.

Ti for det første lader den persiske traditions samstemmende vidnesbyrd om, at der har været en sådan Avesta, sig ikke på forhånd kassere, selv om man også må skænke den dens udmalende enkeltheder; for det andet har Grækerne adskilligt om denne bog at berette, der ikke umiddelbart beror på den persiske overlevering. Således har Strabo (XV, 733) og Pausanias (V, 27, 3) selv set, hvorledes Magerne ved deres timelange liturgier læste deres bønner op af en bog, og Philo fra Byblus (c. 100 e. K.) citerer et sted af »Persernes hellige skrifter«, hvori Guds væsen er skildret. Man har da ret til at mene, at Grækerne ikke taler helt i blinde, når de som Nikolaus af Damask og Dio Chrysostomus taler om »Zoroasters ord«, λόγια, som Perserne regnede for hellige, eller når allerede Hermippus (c. 300 f. K.) siges at have optegnet de hellige bøgers hovedindhold[4]).

Og endelig kan vi bruge vore egne øjne og se, at der i den ruin af Avesta, som vi har tilbage, er kendelige spor af en ældre og meget gammel bygning.

Om tidspunktet for denne bygnings forfald kan man ihvertfald sige, at det må have set værst ud med den i Grækertiden; thi næppe begynder — halvhundrede år efter Kristi fødsel — den græske åndsvælde at fortage sig i Persien og den persiske kraft at fornye sig, før tanken om at samle de spredte og svindende hellige skrifter til en kodex synes at røre sig. Allerede Arsaciderne, det parthiske dynasti, der herskede omkring vor tidsregnings begyndelse, blev bærere af den persiske renaissance, der senere udfoldede sig så mægtigt under deres efterfølgere, Sasaniderne. De genfødte folkets nationale liv og skabte en middelalder-kultur, der ikke

står tilbage for Achæmenidernes klassiske. I denne fornyelse står kirkeforbedringen, oprettelsen af en rigsortodoxi, som et såre vigtigt led, og hermed blev det uafviselig nødvendigt at bringe en bibel tilveje. Vi vêd, at en Vologeses (den 1ste eller den 3die) tog fat derpå, og at den egentlige redaktion fandt sted under de første Sasanider: Ardashir Papakan og Shapur I, så at den store Shapur II (309—380) kunde se værket afsluttet og erklære bogen for kanonisk[5]).

Hvorledes denne sasanidiske Avesta har set ud, vêd vi så nogenlunde, om det kan være til nogen trøst at se fortegnelsen over det, der for størstedelen er gået redningsløst tabt. Den står i Pehleviskriftet *Dinkart* (8de og 9de bog) og fortæller os om 21 *Nask* eller bøger, der indeholdt ikke blot troslære og sædelære, hymner, ritual og renselsesforskrifter, men også alle videnskaber: astronomi og spådomskunst, medicin og historie, retslære og politik.

Kun en eneste har vi fuldstændig tilbage af disse Nasks: *Vendidad* eller renhedsbogen; af hymnebøgerne større brudstykker, og hist og her en lap af nogle af de andre eller kortere citater i den senere litteratur, der viser os, at disse bøger har været kendte og læste langt op i middelalderen.

Hvor meget eller hvor lidt af den rigtige gamle Avesta vi har i den sasanidiske, derom er der strid blandt de lærde; men alle nulevende forskere er enige om, at redaktionen kun har været en bearbejdelse, ikke noget egentligt forfatterskab; ja West, som vel i dette spørgsmål er den største autoritet, mener[6]), at de sasanidiske redaktører af rent sproglige grunde vil have været lovligt hindrede i at optræde som »forfattere« i ordets fulde forstand.

Ti på den tid, da denne Avesta blev samlet, talte Perserne et andet og yngere sprog end det, vi møder i Avesta. Det græsselige hulter-til-bulter af

Aramaisk og Gammelpersisk, som kaldes *Pehlevi* (ↄ: Parthisk), var allerede blevet skriftsprog og — hvor Aramaisken ikke herskede aldeles — omgangssprog i Arsacidernes tid. Dengang man rystede Græsken af sig, var det — som vi skridt for skridt kan følge det på mønterne — Pehlevi, som kom i højsædet, og ikke Avestasproget. Af gode grunde: man kunde dog ikke i disse østlige lande pludselig give sig til at tale Medisk, og allermindst et Medisk, der i århundreder havde været dødt og borte.

Men præsterne var nødt til at kunne det nogenlunde; det var deres hellige bogsprog, deres kirkelatin; og såmeget har de sikkert kunnet deraf, at de med en vis tillært nøjagtighed kunde sammenføje og overarbejde de hellige texter, som de nu skulde kodificere. At de har kunnet udtale sproget rigtigt, derom vidner skrifttegnene, som de dannede til denne redaktion, og som er en til større fuldstændighed ja til en vis finhed drevet udvidelse af Pehlevialfabetets plumpe stenografi, ved hvilket Avestas lydkarakter er truffet såre vel. Men ét er lydene, et andet meningen, og at denne ikke altid har været de præstelige herrer klar, derom vidner for det første textoverleveringens jammerlige tilstand og dernæst den tidlige optræden af misvisende parafraser og kommentarer.

Ti sikkert har Pehlevipennen allerede i redaktionstiden[7]) løbet mellem Avestalinierne for at føje det levende sprogs bemærkninger til det dødes text, og altsom tiden led og Avestasproget gled ud af forståelse, blev noterne nødvendigere, og hele Pehlevioversættelser måtte følge Avestaafskrifterne, hvis præsternes flertal skulde forstå deres indhold. Således opstod det, som alene med rette kan kaldes Zend, nemlig den traditionelle Pehlevikommentar til Avesta. Pehleviordet *zand* (Av.: *āzainti*)[8]) betyder netop »for-

tolkning« og stilles i modsætning til Avesta *(avistāk)*, der vel betyder »Grundtext«[9]). Zend-Avesta *(avistāk va zand)* betyder altså »Grundtexten med fortolkning«, medens man tidligere ganske urigtigt har udlagt det som »Avesta på Zendsproget«, — ovenpå hvilken oplysning vi nu vil lade det sidstnævnte ord forsvinde af denne bog og simpelthen kalde sproget, som Parsipræsterne også gør det, »Avestasproget« eller »Avesta«.

Pehlevitraditionens værdi er givet med denne dens oprindelse. Dens største betydning er den, at den utvivlsomt i oversættelse har bevaret os vigtige stykker af de gamle Nasks, som er gået tabt på grundsproget. Om selve kommentarernes betydning kan et afgørende ord først siges, når man lærer at forstå dem nøjagtigt; men at de er af højst forskelligt værd og navnlig lader os i stikken ved de vanskelige Gathaer, det er foreløbig en kendsgerning. Selv de bedre oversættelser af Vendidad og Yashts byder os, ved siden af en ofte træffende parafrase, en mængde præstesnak i noter og tilføjelser, der minder om de allerdårligste munkeforklaringer af Gamle og Nye Testamente. Nogen filologisk, navnlig grammatisk videnskabelighed må man ikke vente af kommentarerne: de giver en stor mængde gloser og enkeltforklaringer, uden hvilke vi vilde være ilde stedte; men en brugelig mening bringer de kun, forsåvidt exegeterne har siddet inde med kirkens overleverede forståelse af Avesta. At denne sidste er os højst værdifuld, behøver ikke at siges; men også den må bruges med kritik, nu, da vi filologisk er langt bedre stillede overfor Avestasproget end nogen Parsipræst i middelalderen har været.

Med dette svøb af kommentarer om sig må den sasanidiske Avesta i tidernes løb være svulmet op

til en ret anselig litteratur; især i det 6te til 9de århundrede har væxten været frodig, ja helt op i det 11te lægges der på endnu. Men dengang sad Araberne forlængst i landet, og de var ikke Parsipræsterne eller deres bibler gode; de hårde skæbner, som den mohammedanske fanatisme efterhånden beredte »Geberne«, gik naturligvis også ud over den bog, som Koranen gjorde overflødig. Avesta svandt ynkeligen ind under denne forfølgelse, der ved sin langvarighed virkede ganske anderledes ruinerende end Grækernes pludselige voldsdåd, og da de forfulgte søgte den sidste redning i udvandringen til Indien, var det kun de for en liturgi allernødtørftigste Avestastykker, de kunde få med på vejen. Disse er ikke blevet væsentlig forøgede, selv om deres texter vel er blevet forbedrede, ved forbindelsen med moderlandets lille restmenighed, og hverken i Persien eller Indien findes der nu andet tilbage af Avesta end det, vi også har her i Europa, hvilket er omtrent 83 000 ord, eller efter Wests gisning[10]) omtrent en fjerdedel af den sasanidiske Avestas grundtext.

Denne fattigdom er studiet til ubodelig skade. Ikke blot er manuskripterne så stærkt i familie med hinanden (ɔ: nedstammer så ofte fra det samme håndskrift), at dårlige læsemåder har liden udsigt til at forbedres ved sammenligning, men selve sproget er os bevaret i så ringe omfang, at vi bestandig i den ældre Avesta støder paa ensagte ord, med hvilke vi tidt står ganske rådvilde. Derfor er alle oversættelser af disse dele fulde af gætteri, og den dygtigste Avestaoversætter er ofte den, der kan gætte bedst ɔ: kan bygge en plausibel Avestatanke op på textens støttepunkter; med grammatik alene kommer man kun dårligt afsted.

I nogen stor forlegenhed med Avestas teolo-

giske grundtanker kommer vi imidlertid ikke. Ti disse er så få og simple og gentager sig så ofte, at vi må mene at have væsentlig klarhed over dem. Ulykken er snarere den, at vi kun har teologi, og at alt, hvad der tilhører de øvrige sider af menneskelivet, for størstedelen er gået tabt, navnlig da det episke stof, som må have været rigeligt tilstede (især hvis vi skal dømme efter den 13de Yashts talløse navne på sagnhelte, om hvilke vi intet vide). Endel af dette stof er os nu bevaret af en langt senere digtning, nemlig Firdusis; men at vi kun har så få brudstykker tilbage af det oprindelige epos, er ikke blot af historiske grunde beklageligt, men også af æstetiske. Ti disse fragmenter er virkelig læseværdige; der er liv og kraft, også ofte skønhed og folkelig humor i dem, medens Avesta ellers litterært set (når undtages Gathaerne og de bestandigt fremskinnende rester af ældre forfatterskab) er så remseagtig, tør og skematisk, med sin trættende katekismusform og sine evindelige gentagelser, at den som regel er en overmåde øde læsning for den, der ikke er videnskabeligt interesseret i dens indhold[11]).

Nu, det er jo også kun en liturgi, og havde det ikke været det, så havde vi formodentlig slet ikke haft noget tilbage af den. Et overblik over vor Avestas hovedindhold vil vise os, at alt, hvad den indeholder, indgår i gudstjenesten eller kirkelivet; — dersom vi vilde give os tid til en detailleret indholdsfortegnelse, kunde det ses, hvorledes hvert enkelt lille stykke har sin nøjagtige plads i den liturgiske og kalendariske ordning.

Den bestående Avestas hovedstykke og vigtigste afsnit, **Yasna** (*yasna* = »offer«), er gudstjenestens højmessetext og følger skridt for skridt Yasna- eller Izeshne-messen, der væsentlig består af et Soma- eller Haomaoffer til guderne (*haoma* = det indiske

sōma, Asklepiasplantens saft, der blandet med mælk er offerdrik). Derfor indbydes først alle guderne til offeret (kap. 1—2), og hostien *(myazda)* indvies som en foreløbig offerspise til dem. Med det 9de kap. begynder da selve lovprisningen af Haoma, et udmærket stykke, der fortsætter sig til kap. 11 og følges, når præsten på sakramental vis har nydt Haomasaften, af menighedens trosbekendelse.

Fra kap. 14 begynder selve offerhymnerne, Staota yesnya, som efter nogle anråbelser af dagenes og årstidernes genier og af ilden, forklaring af bønnerne, samt en fornyet Haomaberedelse (22—27), nå'r deres højdepunkt i fremsigelsen af de gamle sange, Gatha'erne (*gāthå* = sange) (kap. 28—54), der betragtes som særlig hellige. Dernæst går man med anråbelsen af engelen Srosh (56—58), der bl. a. er fører på sjælenes paradisvej, over til forbønnen for de døde eller ihvertfald til den bøn, der skal bedes på dommens dag; dernæst til velsignelsen af de fromme og deres hus (kap. 60) med dertil hørende bortmaning af det onde og hyldest af den djævlefordrivende ild (61—62); ligeledes af det rensende vievand, ved hvilken lejlighed vandenes gudinde Anahita anråbes (65), inden selve det hellige vand bæres frem (66—68). De fire sidste sange er afsluttende formler.

Således afrunder Yasnaens indholdsfortegnelse sig til et kultisk billede[12]). Den hele Yasnabog er i kritisk folioudgave kun lidt over 200 halvsider stor; det er ikke mere, end hvad en øvet messepræst kan besørge på nogle timer.

Ved særlige højtider (f. ex. ved årstidsfesterne) forøges Yasnaceremonien med tillæg af den lille bønnebog **Vispered** (*vīspę ratavō* = »alle Herrer«), der danner et selvstændigt Avestaafsnit, skønt den kun bestaar af uselvstændige formler.

Som Yasna og Vispered er afpasset efter gudstjenestens forløb, således er **Yasht**-samlingen indrettet efter årets forløb og giver os et begreb om den parsiske kalender. Dens enkelte kapitler henvender sig nemlig til månedsdagenes genier, idet guderne ligesom de katolske helgene havde deres bestemte plads i kalenderen. *Yasht* (Av.: *yęshti*) betyder anråbelse, offer, ligesom *yasna;* men medens Yasnabogen giver os gudstjenestens fællesanråbelse af guderne, bringer Yasht'erne os anråbelsen af den enkelte guddom, således som Srosh-yasht viste os det indenfor Yasna'ernes række. Disse Yasht'er, der er brede og konventionelle i deres form, er i det hele taget yngre af affattelse og henvender sig mest til senere guddomme. Men i fortællingen om guderne kan der findes kraftige skildringer eller gode episke stykker, og den omhyggelige udfoldelse af hver enkelt guddoms egenskaber giver dem stor religionshistorisk værdi.

Til Yasht'erne slutter sig et lille lægmandsbreviarium bestående af bønner ved forskellige tider og lejligheder *(Nyaish, Gah, Siroze* og *Afringan),* og man kalder da den hele Yashtsamling **Khorda-Avesta** (den korte Avesta); dog bruger man med større ret dette navn om lægmandsbønnerne alene, idet disse i kort format omspænder det hele stof, som kirkeritualet udfolder vidtløftigt.

Renselsesbogen **Vendidad** (*vīdaęvōdātem* = »givet mod djævlene«) udgør en stor del af Avesta og er, som omtalt, den eneste fuldt bevarede Nask. I sin foreliggende form gør denne bog indtryk af at være stærkt arrangeret; således ser man den oprindelig vistnok ganske saglige sakrallov indledet med en geografisk oversigt, en skabelsesberetning og et opkog af urhistorien, der bærer præg af at være påsat i Arsacidetiden. Selve lovbogen har trods sin tørre

og usammenhængende form stor arkæologisk interesse, idet den i pønitensebøgernes stil giver en mangfoldighed af sakrale forskrifter for livets førelse. Enkelte stykker som kap. 18 om den ideale præst røber os dog Avestareligionens moralske kraft, og i Vend. 19 har vi den vigtige legende om Zarathustras fristelse, om end i en sen og dårlig form. Vendidad er ikke ordnet rituelt — uden forsåvidt dens kapitler svare til Yasth'ernes kalendertal —, men da den blev oplæst *in toto* på visse særlige højtider, har den altså også sin plads i ritualet og er derved blevet bevaret for verden.

Endelig indeholder vor Avesta enkelte Fragmenter, af hvilke et, om sjælens første skæbner efter døden (Westergaard: Yasht 22), har stor betydning.

Vigtigere end denne rituelle ordning af Avesta er imidlertid den litteraturhistoriske, hvor man med sikkerhed kan skælne mellem et ældre og et yngre lag af de hellige skrifter; det første, der desværre er os sparsomt beskåret, er de Gathaer, der som omtalt udgør en del af Yasna, nl. kap. 28—53 (54).

At Gathaerne er meget ældre end den øvrige Avesta, kan man allerede erkende af rent ydre grunde. De er skrevne i en dialekt eller ihvertfald i en sprogform for sig, hvis lydkarakter, med de brede vokaler og slæbende endelser, gør et primitivere indtryk end det lettere og mere tilslebne Avestasprog. Ligeledes er Gathaerne forfattede i gammelariske versemål, der kun ved imitation indfinder sig i den øvrige Avesta. Også som digtninge bærer de helt igennem et andet præg end den øvrige Avesta. Der er noget oprindeligt og førstehånds over dem, der vidner om, at de er digtede i levende tider; de er, i modsætning til den yngre Avestas skematiske

vidtløftighed, knappe og knudrede i deres form, men rige på grundlæggende og levedygtige tanker, hvis udtryk ofte har en stærkt personlig, på tidsforholdene sigtende karakter. Endelig er hele Avesta et vidnesbyrd om, at man i kirken har anset disse sange for troens gamle klenodie. De reciteres ved højmessens kulmination, de omgives med lovprisninger, ja tilbedes som en slags rituelle guddomme; de imiteres med kendelig anstrængthed, når man vil give en ny sang et helligt eller værdigt udseende, og anføres så ofte i den øvrige Avesta som en slags bibelsteder, som man uden videre henholder sig til og giver sin tale vægt eller bevislighed ved, at der ikke kan være tvivl om, hvad Perserne selv har ment om den ting.

Det må sikkert betragtes som Darmesteters dristigste skridt, at han i sin sidste bog vilde omstyrte den af alle disse klare forhold påbudte opfattelse af Gathaernes litteraturhistoriske stilling. Det er heller ikke lykkedes ham. I tredie bind af »*Le Zend-Avesta*« opstillede han en hypotese, ifølge hvilken Gathaerne måtte blive et teologisk produkt, komponeret på fri hånd engang i det første århundrede efter Kristus[13]. Hvorvidt der har existeret en achæmenidisk Avesta — siger Darmesteter her — kan vi ikke vide, ihvertfald er alt gået tabt ved Alexandertiden, og den Avesta, der er skrevet i Arsacide- og Sasanidetiden, er en ganske ny litteratur, opstået ved sammenarbejdelse af gammelpersisk trosoverlevering og platoniske idéer, hvilke sidste vi især fornemmer i Gathaernes englelære, der på vigtige punkter skulde svare til Platonikernes, navnlig Jøden Philo's idélære.

Dette sidste: den philoniske indflydelse på Gathaerne er den hele hypoteses udgangspunkt; til ære for den kasseres al hævdvunden og godtgjort

lære om disse gamle hymner, og deres sprog erklæres for den provinsdialekt, hvori »Gathaernes forfatter« bevægede sig, måske Arachosisk. Men påvirkningen fra Philo har ikke den fjærneste bevislighed for sig. Tværtimod kan vi tilfulde godtgøre, at de idéer, der her betragtes som lånte fra Græsken, har existeret i Persien længe før Philo og forud for den tid, Darmesteter vil betragte som Avestas affattelsestid. Om ærkeengelen Vohu mano, der skulde være en affødning af Philo's »*logos*«, fortæller Strabo, 50 år før den alexandrinske platonikers fødsel, at »Omanos'« billede blev båret om i processioner: altså har dyrkelsen af denne abstrakte guddom allerede dengang fortættet sig til ligefremt idolatri. En anden af disse engleånder: Xathra vairya ser vi nævnt på Pehlevimønter med en allerede stærkt degenereret betegnelse *(Shaorēoar)* på den tid, da åndens navn just lige skulde være dannet. Endelig er det påfaldende, at denne »sent komponerede teologi« kalder den højeste gud med et navn (Ahura Mazda), der må være langt tidligere end kileskrifternes Aurmazd, hvilket nødvendigvis må være dannet ved sammentrækning af »Ahura Mazda«.

At denne komposition kan være sket i et dengang allerede dødt sprog — som Darmesteter vil — er i og for sig ikke umuligt, men mærkeligt er det da, at Pehlevioversættelsen kort efter affattelsestiden er fuldstændig i vildrede netop med disse sanges indhold; og endelig er det påfaldende, at et præsteskab, der står i fuld kraft med sin liturgi og dens sange, uden nogen rimelig grund og uden mindste protest eller skisma skulde lade sig pådutte en nylavet, fremmedartet, teologisk digtning og betragte den som sit helligste eje. Hvad der endelig kan anføres som historisk efterretning om Tansar's og andre Avestaredaktørers platoniserende tilbøjelig-

heder, er så svagt og hårtrukkent, at det ingenting beviser.

Og hvad er det så for ligheder, den hele teori er bygget på? To mennesker kan dog tale om sandhed og retfærdighed, om et gudsrige og en guddommelig fornuft uden at have lært det af hinanden! Og desuden: i Avesta er disse idéer det faste tømmerværk, over hvilket ikke blot den teologiske lærebygning men kirkens hele liv er bygget, medens Philos lære er »et løst væv fuldt af modsigelser«. Skal derfor nogen være den lånende, så må det være Philo, — han har lånt så mange andre steder[14]).

Men protesterer man mod dette lån fra Philo, så er der ingen grund til at holde på de øvrige antagelser, hvormed Darmesteter vil støtte sin hypotese, ti de er alle opstillede *ad hoc* og har ingen beviskraft i og for sig; ja for at hævde de få omtvistelige antydninger af en efteralexandrinsk tid i Gathaerne, overses disse digtninges hele virkelige tidspræg og personlige oprindelsesmærke, som man mindst i en sådan platoniserende komposition vilde falde på at fingére.

Det er derfor intet under, at Darmesteters teori strax ved sin fremkomst blev enstemmigt forkastet af alle, der skænkede den omtale, hvad man kan se af Wests, Geldners og Tieles direkte indlæg imod den, og af det ringe indtryk, som den har gjort på senere Gathabearbejdere som f. ex. Justi[15]).

Vi har da frie hænder til at bestemme Gathaernes tid efter det indtryk, de rent umiddelbart gør på os ved deres afspejling af tider og tilstande. Den stilling, Zarathustras person og religionens hele tilblivelseskamp indtager i sangene, bliver her det afgørende og fører os ned til en tid, der ikke kan ligge altfor fjernt fra de begivenheder, de omtaler, ialtfald til en tid, da traditionen herom kan have

været levende. At vi — som Haug mente — skulde have selve profetens ord i disse hymner, tør vi vel ikke påstå, men urimeligt er det dog ikke, at det hist og her kan være tilfældet, og såmeget indrømmede Geldner også mundtligt, selv om han udtaler sig noget forsigtigere på tryk.

Imidlertid er det kun et ringe antal Gathaer, på hvis høje ælde vi er sikre. Af virkelige Gathaer er der kun 17, nemlig Gatha Ahunavaiti (Yasna 28—34), Ushtavaiti (43—46), Spentamainyush (47—50), Vohuxathra (51), Vahishtoishtis (53) og dertil de 3 hellige bønner (Yasna 27, 13; 27, 14; 54, 1). De mellemliggende stykker regnes dog for sprogets skyld ofte med til Gathalitteraturen, skønt de indeholder prosa og undertiden er tilsatte med den yngre Avestas sprog.

Hvilket åremål der ligger mellem Gathadigtningen og den yngre Avesta, vil ingen kunne sige med bestemthed; men betragter man de historiske stadier, gennem hvilke religionen er skredet, vil man kunne påvise tre tidspunkter som den naturlige tilknytning for de lag af Avesta, vi kan udskille.

1. **Den profetiske tid.** Zarathustralærens dannelse og første forkyndelse må ihvertfald ligge forud for året 522 f. K., da Darius tilrev sig den persiske trone; ti indskrifterne bevidne, at Ahuramazdalæren var rigsreligion i hans regeringstid. Nu kan Gathaerne efter hele deres karakter umuligt hidrøre fra en tid, hvor deres lære nyder officiel anerkendelse, da det netop er denne sidste, de bestandig stiler efter. De røber sig som affødninger af en profetisk tid, i hvilken en bestemt religionsform forkyndes som noget nyt. Der opstilles en udpræget monoteistisk bekendelse, og denne hævder sig med skarp polemik mod de afgudsdyrkere, der ikke

vil hylde den. Godtgørelsen af den nye læres rigtighed synes i det hele taget at være dens frembærere et dybt personligt anliggende, og digtningen får derved et stærkt subjektivt præg. Vil man bestemme tidspunktet for denne religionens vorden nærmere, da må det falde under den i Gathaerne bestandig omtalte kong Vishtaspa (Hystaspes), hvis samvirken med Zarathustra af traditionen og af vor tids kronologiske gisninger sættes med variation fra c. 620 til c. 560.

2. **Den klassiske tid.** Som rigsreligion har Ormuzddyrkelsen — såvidt man kan skønne af indskrifterne — bevaret sin monoteistiske karakter under de første Achæmenider. Men omtrent fra år 400 giver de kongelige mindesmærker plads for et flerguderi, idet der dannes et panteon af ikke-zarathustriske, tildels fremmede guder, om hvilke det udtrykkeligt siges, at ældre templer (fra Darius-tiden) indrettes til deres brug. Således indskrifterne fra Artaxerxes II Mnemon og Ochus.

Ved denne tid er det da rimeligt at antage, at hymnerne til disse nye guddommes ære er digtede, især da de indeholder vendinger, der antyder gudernes indførte karakter. Overhovedet vil Achæmenidernes klassiske æra, rigets og religionens sejrstid, have været det naturlige tidspunkt for dannelsen af en objektiv og kirkelig digtning bestående dels af rigere kultushymner, dels af en national episk poesi. Sådanne digtninge finder vi i Yasna'ens yngere dele og i Yasth'erne, der just er polyteistiske, kultiske og episke af karakter. Vi tør derfor formode, at de gode metriske stykker i disse Avestadele hidrører fra denne achæmenidiske storhedstid. At guderne i denne digtning mister det abstrakte præg, som Ormuzd og hans engle bærer i

de præstelige Gathaer, og optræder i prægtig legemlighed som vældige vognkæmpere, som skønne kvindeskikkelser osv., synes også at tyde på, at de — ligesom de homeriske og vediske guder, der har samme karakter — stammer fra en glimrende fyrste- eller ridderperiode.

Også Vendidads grundstamme kan tidligst være udformet i dette tidsrum, dels fordi den forudsætter et fæstnet og lovordnet kirkeliv, dels fordi dens angreb retter sig, ikke — som Gathaernes for størstedelen — mod afgudsdyrkende naboer, men mod en konkret og tildels dogmatisk arrangeret djævleverden, der ofte synes udviklet af de i Gathaerne omtalte afguder.

3. **Renaissancetiden.** Senere end til den achæmenidiske tid er det ikke rådeligt at sætte den yngere Avestas grundstamme, ti dens metriske og kærnefulde stykker adskiller sig kendeligt som noget ældre og forefundet fra den skematiske og trivielle prosabearbejdelse, i hvilken de er optaget. Denne diaskeuase, der ikke blot kan efterspores i hele bøgers, som Vendidads, anlæg, men også i de enkelte kapitler, hvor det gamle metrum og den gamle kraft skinner igennem den præstelige text, kan kun hidrøre fra redaktionstiderne ved Perserrigets renaissance, hvad enten det nu er arsacidisk eller sasanidisk bearbejdelse. I dette døde hylster er den hele Avesta overleveret os, og kun Gathaerne har ved deres faste metriske form og høje ærværdighed undgået redaktionens forfladning.

Indenfor disse rammer må Avestadigtningen i almindelighed tænkes at ligge; den nøjagtigere tilpasning vil ikke lykkes, før der engang opstår en iranologisk Wellhausen og ordner det hele stof. Darmesteter blev det ikke. På enkelte punkter kan vi

datere forfatterskabet, efter geografiske og politiske antydninger, efter forholdet til andre religiøse retninger som f. ex. Manikæerne; men det er kun sjældne vink, der endda aldrig kan hjælpe os til at bestemme hele det textstykke, de berører, men kun den bearbejdelse, som stykket til en eller anden given tid har været underlagt.

Den fortsættelse og den forklaring, som den parthiske litteratur giver Avestaskrifterne, er et værdifuldt, om end besværligt og svigefuldt hjælpemiddel for den, der ad alle veje vil bane sig en videnskabelig forståelse af Avestas teologi. Til andre end sådanne særforskere har Pehleviteologien intet ærinde. Udtværede parafraser og støvede noter, vidtløftige anhang og lærde udenomsbekvemmeligheder til Avestas myter, sagn og dogmer, skrevne i et sprog, som vi knapt kan forstå, og med bogstaver, som kun 3—4 nulevende Europæere kan aflæse med sikkerhed — det er den frugt af de sasanidiske og middelalderlige Parsipræsters anstrængelser, som udgør Pehlevilitteraturens hovedindhold.

Dog findes der enkelte skrifter i denne vidtløftige bogverden, som bringer et virkeligt plus til Avesta og som tillige nogenlunde lader sig læse. Bundehesh er med rette det bekendteste af disse. Stort er det anlagt, dette værk; det vil intet mindre end give en tilværelsens historie fra dens første grundlæggelse og til dens sidste fuldendelse. »Grundskabelsen« — som ordet *būn-dahishn* må tydes — bunder i en forhistorisk kamp mellem de to Ånder, og denne tvedragt, som gav verden liv, udfolder sig

nu gennem hele verdensløbet, led for led gennem alle elementers og alle væseners skabelse og livshistorie. Vi får herved en hel verdensbeskrivelse med astronomi og geografi, zoologi og botanik, en lære om ånder og dæmoner, om mennesket og menneskeslægtens sidste skæbner, og endelig en verdenshistorie, det vil sige en Irans historie, og atter: de iraniske heroers og kongers historie.

Så mægtig denne bygning er anlagt, så tarveligt er den gennemgående udført; det allermeste af Bundehesh er det rene remseri, som kun en fagmand kan holde ud at pløje sig igennem. Selv hvor det blot er en myte, der skal fortælles, f. ex. den om stjærnen Tishtrya, der også er fortalt i Avesta, fornemmer vi, just ved sammenstillingen af de to versioner, hvormeget ringere Bundehesh's forfatterskab er. I Avestas Tir-yasht er der dog et sidste skær af episk skønhed, i Bundehesh VII er dette allerede slukket. De gode stykker i Bundehesh er begyndelsen om Åndernes urkamp og de eskatologiske kapitler i slutningen. Det er ikke for dristigt formodet, at vi — navnlig i de sidste — har levninger af tabte Nask's, af den sasanidiske Avestas kapitler. Hvad der fortælles om død og dom og opstandelse stemmer ihvertfald meget godt med Avestas lære, og vi vinder især i Bundehesh XXIX—XXX en højst værdifuld, samlet fremstilling af den bevarede Avestas få og spredte ord om denne store ting. Den dualistiske grundlære, som danner bogens begyndelse, kunde vi forsåvidt bedre have undværet, som vi er ganske vel underrettede om denne af Avesta selv; men vi kan netop derved påvise, at Bundehesh her repræsenterer en videre fremskreden spekulation end Avesta og navnlig Gathaerne. Hvad disse sidste fremstiller som simple og store sandheder, det er i Bundehesh en skarpsindigt gennem-

tænkt og drastisk udformet begivenhedsrække, som ikke er uden virkning, men som heller ikke er fri for en vis udspekuleret dogmatisme[1]).

Bundehesh er Pehleviteologiens eneste egentlig systematiske værk; de fleste andre skrifter er lærde katener: lange rækker af tilfældigt sammenføjede oplysninger snart om litterære, snart om dogmatiske og moralske æmner, stundom ligefrem brevlige besvarelser af spørgsmål, som den ene menighed har sendt til den andens autoriteter, og som nu besvares punkt for punkt i samme orden, som de var stillede. Således ser de tre værker ud, som der særlig er grund til at nævne næst efter Bundehesh, nemlig Dinkart, Dadistan og Minokherd.

Det første af disse, hvis navn *(dēn-kart)* betyder »fromhedsgerninger«, er et stort og betydningsfuldt værk, som vi tillige er så heldige at kunne datere, nemlig til begyndelsen af det 9de årh. e. K., da ypperstepræsten Farukhzat's søn, Atur-Farnbag, begyndte at kompilere det (»forfatte« kan man næppe sige). Det er allerede antydet, at vi skylder Dinkart vor registerviden om den sasanidiske Avestas indhold. Som Aristarch og Photius har siddet med den græske litteratur for sig, som vore filologer nu forgæves sukker efter, således har Atur-Farnbag og de andre Dinkart-mænd haft det hele bogstof for deres øjne, som uigenkaldelig er gået tabt for Iranologen.

Det er dog ikke blot registre, de giver os. Den 5te og 7de bog af Dinkart bringer f. ex. en samlet fremstilling af Zarathustrasagnene, og da disse ikke blot omspænder profetens levned, men varsler hans genkomst i tidens fylde og opruller de store tidehverv, i hvilke de profetiske kræfter skal røre sig og verdensløbet bringes sin fuldkommelse nær, så bliver denne sagnrække i virkeligheden en »hellig

historie«, der priseligt supplerer Bundehesh's universalhistoriske overblik. — Et enkelt led af denne hellige historie, nemlig de store trængsler og kampe i de sidste tider, giver den lille Bahman Yasht bedre end noget andet skrift, om det end er farvet af en sen tids (de tyrkiske kriges) begivenheder[2].

Vil man have et passende begreb om Pehleviskrifternes pulterkammerorden, da læse man Dinkarts 3die bog. Vi finder her i flæng: kendetegnene på retfærdighed og slethed; djævlenes overfald på menneskeslægten og kong Yimas frelserdåd; de fem onder og deres modgift; oprindelsen til skønhed og hæslighed; om velsignelse og forbandelse; om religionens fremskridt; om tidsperioder; om Vishtaspas 7 glorværdigheder; om det foranderlige og det uforanderlige osv. osv. — en dynge af betragtninger, hvori det kun synes at bringe en vis orden, at den evige tvedragt og dobbelthed gennemtrænger alt og forsyner hvert element med dets to poler[3].

Ligeså broget er indholdet i Dadistan *(dāṭistān-ī dēnīg* — »Troskendelser«), der giver ypperstepræsten Manushtshihars svar på 92 forespørgsler om religiøse æmner: om fortjenester og synder, om sjælens ansvar og skæbner, om kampen mellem de to Ånder, om sæder og skikke, om præsterettigheder, om naturfænomener og gamle sagn. Her må man nyde, som man nemmer, og lede, før man finder[4]. Shayast la-shayast er et ligeså vel ordnet moralsk vademecum, der viser os, at dilemma'et: »man skal og man skal ikke« (dette betyder titelen omtrent) er en gammel vise, der ganske særligt har ligget for de dualistisk tænkende Persere[5].

End ikke i Minokherd *(dīnā-ī maīnōg-ī khiraṭ* — »Den vise Ånds meninger«) finder vi nogen herskende sammenhæng, skønt denne bog har et talende subjekt, af hvem man dog turde vente artikulerede

3*

ytringer. Her optræder nemlig en skikkelse, »den vise Ånd«, der synes at være en affødning af gnostisk spekulation, en persisk $\Sigma o\varphi i\alpha$. En stump af et kongespejl, en gartnerkatalog over gode frugter og kornsorter, lidt spekulation om den himmelske visdom, og endelig, som den eneste tiltalende passus, en beretning om sjælens første skæbner efter døden; men dette stykke er kun en ringere gengivelse af det smukke Yasht-fragment (22) i Avesta, og træder i skygge for dette[6].

Der er vel kun et eneste Pehleviskrift, som man med tryghed kunde give et medmenneske i hænde. Det er præsten Arda-i Virafs lille digtning, hvori det kommende livs straffe og herligheder åbenbares ham. Når man har kaldt Arda Viraf for den persiske Dante, så er dette dog en utidig smiger, der udspringer af den påfaldende lighed i de to digteres opstilling af deres æmne. Arda Viraf føres virkelig omkring både i himmel og helvede for at skue de saliges og de fordømtes lod, og skønne ord kan der falde mellem ham og engelen Srosh derom; men det hele er dog kun en dogmatisk redegørelse i syners form, aldeles blottet for den historiske farve og den subjektive baggrund, som særpræger Dantes digtning. Og Arda Viraf, som af det præstelige laug var udkåret til den lykke at gæste himlen i syv dage og nætter, kunde sikkert have sparet sig disse døgns narkotiske dvale; ti der kom ikke meget andet ud af den åbenbaring, han benådedes med, end hvad han iforvejen må have læst i sin Avesta eller andre skrifter; det evige Yasht-fragment får han da åbenbaret ganske som i Westergaard 22, og de smukke salighedsskildringer såvelsom de fæle helvedstraffe har sikkert existeret i den præstelige tradition, længe før Arda Viraf fôr til himmels. Men vi bør være ham taknemlig for, hvad han udstod,

og hvad han skrev; ti hans åbenbaring giver os et samlet syn over regioner, som det ikke er let at trænge ind i med vor nærværende, defekte Avesta[7].

De teologiske Pehleviskrifters antal er meget stort. Vi har nu hørt om de vigtigste af dem. Deres alder kan vi kun hist og her bestemme. Om Dadistan vêd vi, at den stammer fra året 881 e. K.; i Bundehesh er der gjort tilføjelser endnu i det 11te årh., men bogen selv må være nogle århundreder ældre. Bahman Yasht er, som vi sagde, senere end Tyrkernes invasion. Håndskrifterne til denne litteratur befinder sig — ligesom Avestamanuskripterne — for størstedelen på vort Universitetsbibliotek. Westergaard bragte en hel del hjem fra sin rejse i 1843 og forøgede dermed den Rask'ske samling. Han udgav en kopi af Bundehesh-håndskriftet; hans discipel dr. Andreas besørgede et facsimile af Minokherd i 1882. Der er meget endnu, som ikke er udgivet, og Pehlevioversættelserne af Avesta, som dog er så vigtige for studiet, foreligger kun i Spiegels provisoriske udgave. Der er nok at tage fat i for danske sprogmænd, at vore skatte ikke alle skal udmøntes af fremmede. Men det er ingen spas; syv år må man trælle for Lea og syv for Rachel, om man skal magte dette dobbeltsprogs vanskeligheder.

Endnu længe efter at Pehlevisproget gik af brug, og da Mellempersisk og Nypersisk blev det herskende sprog, fortsatte det teologiske forfatterskab sig. Der findes en del lærde brevvexlinger eller Rivayat's på disse dialekter, og en ret fuldstændig samling af Zarathustralegender, der hedder Zerdusht-nameh eller Zarathustrabogen. Men disse skrifter kommer langtfra op imod Pehlevilitteraturen hverken i antal eller betydning[8].

Nu vilde man gøre Pehlevisproget stor uret ved blot at omtale den teologi, der er affattet på dette mål. For Partheren har det sikkert først og fremmest været et »ærens og heltenes sprog«, såsandt som ordet *pehlevān,* efter hvilket det er opkaldt, i hans mund betyder »en helt«; og han har ikke ladet sig nøje med blot at bruge det til skolastik. Et mægtigt helteepos har været lagt på den parthiske tunge; vi har fordærvede stumper tilbage deraf i bøgerne om Zarer og Ardaschir[9]); de røber os, at det er kendte ting, der tales om, og som kun føjes i nye rim. Der sad en gammelparthisk adel ude på landet og holdt på traditionen som de islandske storbønder på sagaerne. Digkan'erne kaldtes de. Af deres slægter skød Firdusi frem, »den paradisiske«, som navnet betyder; borgerligt hed han Abul Qasim. Hans uforgængelige *Shahnameh* (»Kongebogen«)[10]) er mindst af alt grebet ud af hans egen fantasi; det er et forelagt historisk stof, der med en vis laugsmæssig færdighed, der er ukendt for den moderne verdens digtere, blev sat på vers for gode ord og betaling. Da digterknøsen vandrede ud i verden, var det, som man siger, for ved sin kunst at tjene penge til at få et godt dige sat op mod floden hjemme på hans fædrenegård i Tus; og ligesom Shakespeare hyggede han sig ved tanken om engang at blive en velfunderet grundejer i sin hjembygd.

Og det var ikke skillingsvers, han kom til at skrive, ti sultan Mahmud lovede ham ikke mindre end et guldstykke for strofen. At majestæten snød ham, da digtet blev færdigt og forvandlede guldet til sølv, er en højst sandsynlig tradition; men vel er det en sagnagtig udpyntning, at digteren, som just var i bad, da summen blev ham tilsendt, blev så forbitret over bedraget, at han skænkede badeslaven den ene trediedel af pengene, gav pengebudet den anden og

de fattige den sidste portion. End højere opspændt er sagnet, at sultanen tilsidst fortrød sin adfærd og endelig sendte de guldbelæssede kameler afsted, men at de først nåede til den landflygtige digters dør i den time, da han lukkede sine øjne.

Nu: sikkert er det kun, at det var et stort bestillingsarbejde, og at det var et ofte mislykket forsøg, Firdusi tog op på kejserlig befaling, da han støbte den persiske kongesaga i sine vidunderlige vers. Pehleviepos'et har han haft for sig; han nævner strax i første strofe »den gamle Digkan« som sin kilde. En forgænger, der kommer ham nær i det persiske sprogs behandling, men som ingenlunde nå'r ham i fortællingens høje mesterskab, og af hvis værk han optog de 1000 vers om Zoroasters komme, havde Firdusi i Daqiqi, Samanidernes navnkundige skjald. Denne dræbtes endnu i sin ungdom (997) af en tyrkisk dreng, til hvem han nærede elskov; men dette dolkestød banede vejen for hans store efterfølgers bedrift. Firdusi blev en virkelig persisk Ariost, hvor Arda Viraf kun er en forloren Dante. »Das glanzvolle Erzählen«, som Burkhardt priser Ariost for, er just Firdusis kendemærke. Roligt skrider heltedigtet frem i slebne og afmålte, lette og rimrige vers; men med et liv af handling og en pragt af skildring, en storstil i bygningen og en virtuositet i detaillen, som vækker fornyet beundring for denne gamle digter og denne gamle vis at digte på, hvergang man giver sig hen i læsningen af hans værk[11]).

Shahnamehs strængt sagnhistoriske karakter og store udførlighed i stoffet gør denne digtning til et såre vigtigt supplement til Avesta. Der er gamle frasagn i nymodens klæder, ja virkelige myter, som blot er gjort ukendelige ved at rationaliseres til historie eller forvildes til eventyr. Vi finder den

gammelpersiske udviklingstanke og dens rene humanitetsbegreb endnu som digtets åndelige rygrad. Begejstret for Irans oldtid og gamle Ormuzdtro, digter Firdusi om disse ting som Oehlenschläger om hedenold og Asatro; men han står sit stof langt nærmere end denne, idet det jo endnu trivedes side om side med den Mohammedanisme, hvortil Firdusi udvortes bekendte sig. Han kender og elsker den iraniske tænkemåde og de idealer, den har afsat, og han har mod til at skildre dette åndelige arvegods som det fortrinlige, som det lyse og hellige, mod hvilket det arabiske væsen står som dualismens mørke side. Derfor er det endnu et ubeskåret stykke Iran, vi oplever under denne stolte form; men vi erfarer tillige, at Iran er ikke længer Avesta, og at de teologiske former, hvori denne folkestammes idealer havde klædt sig, nu, da de var sprængte af religionsskiftet, sporløst forsvandt selv for den, der digterisk kunde begejstres for deres etiske kærne.

Personligt, for Firdusi selv, var endogså denne tabt. Når han lægger digterpennen tilside og lader manden Abul Qasim tale, fornemmer man vel en renhed og retfærdighed i hans tankegang, der vidner om en gennem slægtled grundfæstet sjælsadel, men også en tung mistrøstighed over livets hårde virkelighed, over skæbnens og dødens grumme spil med mennesker og menneskelykke. Der er han ikke længer Perseren med den store tro på verdenskampen og verdens opgave. Han har langt mere af den græske lyrikers sind: han bøjer klagende sit hoved under det Uundgåelige og laver sin jævne etik af den retfærdighed, den ære og den lykke, som nu engang er nødvendig for at leve livet og være sig selv bekendt[12]).

Således ræsonnerer en ætling af gammel slægt, når hans sag er tabt og han selv er fordrevet, hvad

enten han hedder Theognis og er styrtet af et græsk demokrati, eller han bærer et persisk navn og har mistet magt og tro ved fjenders vold. Sådan ender den persiske folkeånd, hvor den har sluppet sit nationale og kirkelige holdepunkt: den åndelige dygtighed står endnu, men ytrer sig fortrinsvis æsthetisk; det moralske helbred skranter, og religiøsiteten glider ud i abstrakte almindeligheder eller i den bevægede mystik, som allerede hist og her røber sig hos Firdusi, men som aldeles behersker de fintfølende sjæle, vi kender som Sufismens digtere. På intet folk har Islam gjort større skade end på Perserne; ti få har som de haft deres religion behov for at bevare deres karakter; det ser vi af de Persere, som måtte fornægte Ormuzd, og af de få, som beholdt ham.

Medens de parsiske præster fordybede sig i deres religions teologiske krinkelkroge, og heltesagaen bredte sig over Perserfolkets indenrigske anliggender, færdedes Grækerne blandt disse mennesker som tilskuere, der kun fik sagens yderside at se, ja for hvem det hele religiøse skuespil tidt blev en pantomime, da de kun yderst sjældent forstod det sprog, der taltes af de opførende. Derfor er de græske kilder svage, hvor det gælder den persiske religions idéer, men til gengæld fortæller de desbedre om, hvad der kan ses og skildres, hvad der frembyder sig for øjet. De har her meddelt os ting, som det aldrig var faldet Perserne ind at optegne, fordi det var for dagligdags og for selvfølgeligt dertil, og fordi den, der er inde i huset, overhovedet ikke ser det samme som den, der betragter huset udenfra. Vi vilde uden Grækernes hjælp være i den mærkelige kasus at kende den persiske gudstjenestes detailler — ofte endog med minutiøs nøjagtighed — uden at have en virkelig forestilling om, hvorledes det hele egentlig gik til. Men dette har Grækerne set så godt og fortalt så tydeligt, at de har hjulpet os væsentligt til det billede af persisk kultus, som vi den dag idag besidder. Og tillige har de, som Persernes samtidige, været de

første, der så på dette orientalske folk med europæisk øje, og fik det umiddelbare indtryk af, hvad der her måtte være en vestbo påfaldende.

Hvad Grækeren så og ikke så hos Perserne, får vi bedst at vide ved at betragte Herodots beretning om dem. I første bog 131—140 har han givet sin udførligste skildring. Der fortæller han om, hvorledes Perserne ofrede uden templer og gudebilleder, ofrede til »Zeus«, til sol og måne, jord, ild, vand og vind; om gudinden Anahitas kultus; han beskriver offeret, ved hvilket en Mager står hos og synger teogonien; han nævner offerdyrene: tyre, heste, kameler, æsler og får. Herodot fortæller desuden om den vægt, der lagdes på børneopdragelsen, på sanddruhed og gældfrihed; om flodernes hellighed og forbudet mod at lade sit vand i disse eller foran et menneske; om forbud mod ligbrænding (III, 16), om søsterægteskabet (III, 31), om forpligtelsen til at udsætte ligene for hunde og fugle, om iveren for at udrydde alskens kryb, medens hundemord er strængt forbudt [1]). Denne skildring kan indeholde unøjagtigheder, som når Mithra kaldes en gudinde, eller påfaldende mangler, som når Zarathustra end ikke nævnes ved navn; men som helhed giver den dog et rundt og anskueligt billede af det persiske trosliv, således som det kunde frembyde sig for en fremmed.

Strabo har i sin skildring af Persernes sæder og religion (XV) optaget og berigtiget Herodots. Han går i det hele taget frem på lignende måde som denne, betragter den synlige overflade og fortæller, hvad han vêd om den. Kun tager han fat med mere kritik og er skarpere interesseret i at få mange enkeltheder med. Dette giver hans beretning, der da også er meget udførligere end Herodots, større arkæologisk værdi, og vi kan ved sammenligning

med Avesta se, at han har været en nøjagtig mand. Ved Strabos hjælp kan vi samle os et billede af persisk kultus; han beskriver os ildaltret og dets betjening, offret ved vandene og giver os højst vigtige oplysninger om Persernes ligfærd og dennes forhistorie — altsammen ting, som vi ikke vilde have ordentlig klarhed på uden ham.

Omvendt føler vi os som de langt overlegne, når en mere filosofisk natur, som Plutarch, vil fortælle os om Parsismens idéer. Hans ofte berømmede kap. 45 af »Isis og Osiris«, hvori han fremstiller dualismen, englelæren, eskatologien og andre grundtræk af Mazdaismen, har været guld værd, indtil man fandt Avesta, men er rigtignok sammenlignet med det, vi nu vêd, og det, en Græker kunde have fået at vide om disse ting, en temmelig tynd forklaring. Ret heldigt har han truffet græske udtryk for de persiske idéer, der udtales gennem englenavnene, men på andre punkter løber han aldeles med limstangen, som når han beretter, at Perserne ofrede til Ahriman.

En tredie type af græsk beretning om Persernes religion finder vi f. ex. hos Dio Chrysostomus. Han er hverken arkæolog eller historiker, men en taler, som i sine udviklinger bruger, hvad han har hørt. Og når han nu i sin borystheniske tale fortaber sig i en lang fremstilling af Magernes monoteisme og deres lære om verden som den himmelske vognstyrers vogn — så er der i dette en blanding af gammelt og nyt, af rigtigt og galt, som man ikke kan tillægge nogen kildeværdi. Det meste af, hvad han siger, gælder sikkert de lilleasiatiske Mithramysterier, som just i kejsertiden havde kurs i Rom, og Dio repræsenterer i det hele taget den løse og overdrevne tale om Magernes mystiske visdom og hemmelige ceremonier, som ofte høres fra den senere

oldtid og som efterhånden bevirkede, at den persiske præstestand måtte give navn til al den trolddom og besværgelse, som vi nu indbefatter under navnet magi. Disse brogede forestillinger har sikkert haft deres forberedelse i det romanskriveri om Perserne, som allerede Xenophon havde indført ved sin Kyropaidi, eller i de krøniker, som selv en med Perserhoffet så velkendt mand som Ktesias havde sat i omløb, og hvormed han for sin part forplumrede den gode viden om persiske tilstande, som Herodot og andre troværdige Grækere havde søgt at bibringe deres landsmænd.

Ved alle disse betragtninger må det nu imidlertid erindres, at vi kun vêd ufuldstændig besked om, hvad Grækerne virkelig vidste om Persernes åndsliv; ti de egentlige græske bøger om dette æmne, de, der særligt og udelukkende gav sig af med at skildre Perserne og deres filosofi, er gået tabt for os.

Lyderen Xanthus, Herodots ældre samtidige og ofte hans kilde, er den ældste af disse. Han skal i sin bog om Lyderne have omtalt den persiske tro indgående, og den udførlige beretning om Krøsus' bålfærd og dens religiøse anstødelighed, som Nikolaus fra Damask har bevaret, skal stamme fra dette skrift. Men desuden tillægger man ham en forsvunden bog, *Μαγικά*, der efter titelen at dømme særligt må have behandlet Magernes tro.

Dino, der levede noget før Alexanders tid, er bleven benyttet både af Plutarch og Corn. Nepos, og vi har gennem citater et og andet tilbage af, hvad han har fortalt. Dette indgyder os tillid til hans forfatterskab, der må have udbredt sig betydeligt over persiske forhold, ti han havde skrevet en særlig behandling af Mederne og en af Perserne.

Ligesom det sagdes om Plato, at han havde haft til hensigt at rejse til Persien og studere Mager-

nes lære, således hed det sig, at Aristoteles havde vundet et sådant kendskab, og at han havde nedlagt dette i et særligt værk *Μαγικός*. Dette sidste er nu vistnok en apokryf, men at systemets grundtanker ikke har været den store filosof ubekendt, ser vi dels af en forbigående replik i hans metafysik, dels af et citat hos Diogenes fra Laërte, hvor han taler om Persernes to principer.

Det bedste græske værk om Magerne har dog sikkert været den ottende bog af Theopompus' *Φιλιππικά*. Det er den, Plutarch fortrinsvis benytter, og man kan af den brug, der er gjort af værket, se, dels, at det har nydt stor autoritet, dels, at det har behandlet sit æmne meget indgående og navnlig givet en del om den avestiske opstandelseslære, som f. ex. Herodot kun nævner rent i forbigående.

Endelig Hermippus, der levede ved slutningen af det 3die årh., og som synes at være gået grundigst tilværks af alle, idet han har kendt de zarathustriske skrifter og skal have taget udskrift af dem eller ihvertfald have registreret deres indhold.

Hermippus bliver derved et vidnesbyrd om disse skrifters alder, som ikke er os uvelkomment, og i det hele taget er de græske forfatteres meddelelser af vigtighed for vore tidsbestemmelser af avestiske forhold og lærdomme. Windischmann har i sin afhandling »Stellen der Alten über Zarathustrisches« (Zor. St. 260 f.) præciseret denne side af sagen i en udtalelse, som endnu står ved magt og derfor fortjener at kendes i sin ordlyd: »Im dritten Jahrhundert vor Christus kannten die Griechen zoroastrische Urtexte von jener Beschaffenheit und Ausdehnung, wie wir sie nach den noch vorliegenden Texten und einheimischen Zeugnissen voraussetzen müssen, und fast alles, was wir bisher als magische Lehre von den Alten bezeugt sehen, ist

in den noch vorhandenen Schriften deutlich erhalten.«

Til lignende resultater fører også Rapps behandling af denne litteratur (i Z. D. M. G. XIX og XX) — et højst fortjenstfuldt arbejde, der nu for en stor del sparer os den besværlige læsning af Brissons og Hydes bøger.

For de latinske forfatteres vedkommende har Rapp her påvist, at de for størstedelen har deres viden om persiske tilstande fra græske forfattere, og at kun enkelte Senere, som Ammian, har skrevet ud fra et praktisk samkvem med det parthiske folk.

Endelig findes der orientalske værker om den persiske religion, som bringer mangen oplevelse fra de arabiske Mohammedaneres og de kristne Armeneres mellemværende med Parsismen. De fleste af disse kilder er kun tilgængelige for dem, der er bevandret i disse sprog. En del af Tabaris arabiske verdenskrønike er oversat af Nöldeke (1879), men desværre ikke den, der er vigtigst for de religiøse spørgsmål. I Shahristanis »Religionspartier« (overs. af Haarbrücker 1850—51) findes et vigtigt kapitel om Parsismen, og ligeledes et i de armeniske disputationer, som Langlois har oversat (Collection des historiens de l'Arménie 1868—99).

PERSERNE.

YDRE OG KARAKTER.
POLITIK OG REGERING.
FOLKETS OPRINDELSE.
MEDERE OG PERSERE.
AVESTATROENS HJEMSTAVN.

Perserne var endnu, da Grækerne prøvede kræfter med dem, stærke og hårdføre folk. Når man i græske skrifter træffer på ringeagt for den østlige fjendes kræfter og tapperhed, må man erindre, at kun en mindre del af de Perserhære, som Hellenerne fik at kæmpe med, var Persere. Ihvertfald vêd den oplyste Græker godt, at den persiske blødagtighed var en uheldig følge af dette folks civilisation. Således kan Plato fortælle (Leges. 695), at »Perserne oprindelig var et nomadefolk, børn af en barsk natur, hvis strænge levevis frembragte stærke hyrder, der både kunde leve under åben himmel, undvære søvn og kæmpe, når kæmpes skulde.« Herodot, der (IX, 62) fremhæver Persernes tapperhed ved Plataiai, erklærer, at de »ingenlunde står tilbage for Hellenerne i kraft og krigerånd«. Tillige ser vi de persiske mænds og kvinders højde og statelige optræden fremhævet (Her. I, 139). I Orienten har de stedse stået i ry for deres legemsskønhed, den de ingenlunde forsømte at udvikle gennem legemsøvelser og legemspleje. Det var et folkeord blandt Araberne, at den, der vil have stærke børn, skal tage sig en persisk hustru[1]).

Om Persernes nøjsomhed i den daglige kost

4*

fortæller Herodot (I, 133): Kødspiser og lækre retter, hvormed det persiske taffel senere glimrede, betragtes såvel i Avesta som i den senere digtning ufravigelig som forfald og syndighed; i himlen skal man være vegetarianer (ligesom præsterne alt var det på jorden), et ideal, der synes at pege tilbage mod fortiden. Så fjærn den avestiske Perser end har været fra al askese, har han dog altid været stærk i at pålægge sig diæt. Religionens forskrifter har gennemgående været hærdende for legemet; dets renlige pleje var en samvittighedssag, arbejdsomhed og flid var hellige pligter, og Vendidad vrimler af hygiejniske bud. Sundhed er på en vis måde Avestas højeste ideal.

Perseren er en rationalistisk natur. Hans intellektuelle grundævne er en klar, ofte nøgtern forstand. Han skænker sin fætter Inderen hans yppige fantaseren, når han selv må beholde sine fulde fem. Hvor hans digtning besidder skønhed — hvad i oldtiden sjældent hænder — består denne mest i udtrykkets energi og realitet og i den flugt, som tankens ophøjethed henriver til; selv den teologiske spekulation er mere en praktisk læggen-til-rette, en forstandig ordning af existensen end grublen eller beskuelse, og gudstjenesten bærer med sine tørre hymner og trættende observanser et temmelig øde præg.

Dog manglede de gamle Persere ingenlunde indbildningskraft. De besad den fantasi, som er nødvendig til store gerninger og store tanker. Som det ikke syntes dem for langt at trænge frem til Æthiopien og Donaulandene, således var også det blik, de kastede ud over tilværelsen, af forbavsende vidde: Godt og Ondt, Gud og menneske, Her og Hisset fatter Avesta alt i dets skarpe modsathed men forstår dog at føje alle disse idéer sammen til et fast og sluttet

verdensbillede. I transcendentale sager er Iraneren en ypperlig tænker. Hans dømmekraft er overlegen, fordi den er rolig og sund. Den evige vaklen fra en anspændt oversanselighed til plat materialisme, som vi iagttager i den indiske filosofi, indtræder aldrig i den avestiske tænkning, fordi denne strax fra begyndelsen har bragt idéen og realiteterne i ligevægt og gjort dem uundværlige for hinanden.

Sålidt som Iraneren lader fantasien løbe af med sig, sålidt er han følelsesmenneske. Vil hjærtet bevæge sig, så bliver det spændt for; han omsætter varmen i arbejde og kender ikke tro uden gerninger. Rationalisten er praktiker, praktisk indtil utilisme. Intet må gå tilspilde, »end ikke den trævl, der drysser fra tenen«, endsige da hans tænkning eller tro. Han gør sig verden begribelig for desbedre at tage dens arbejde op; livet er ham ikke en gåde, men en opgave, og denne opgave erkender han så klart, at han ser alle dens vanskeligheder. Han drømmer sig ikke bort fra virkeligheden og dens modstand: verdens historie er verdenskamp. Han er dualist, fordi han er praktiker; han vêd, at det onde gør ondt og det gode gør godt, og at der er noget at overvinde, før der bliver noget at nå. Og fordi han er praktiker, er han endelig optimist. Han synker ikke sammen i grublerangst; selv hvor verden er fuld af djævle, vil han dog slå sig igennem den. Han kender den tillid til egne kræfter, som virkeligt arbejde giver, og arbejder derfor trøstigere fort.

Med disse forudsætninger må Iraneren nødvendig blive en moralist, en mand, der lægger vind på det gode, og dette mærkes strax på hans religion, især når man sammenligner den med Indernes. Ikke forløsning fra verdensondet eller endog fra verden selv, men besejring af det onde og slette i verden er Iranernes religiøse opgave, og denne sejr søger

de ikke at opnå ved verdensflugt eller selvets tilintetgørelse men ved positiv hævdelse og fremme af livet. Dette praktisk-etiske præg adskiller på det bestemteste den oldpersiske religion fra Brahmanismen.

Renhed er denne etiks grundbestemmelse: legemlig renlighed, afsky for det urene, men også en virkelig sædelig ubesmittethed, der ofte som bevidst ideal dæmrer frem mellem de mange rituelle renselser og det daglige livs pinlige påpasselighed. Observansen bliver derfor den sakrale forretning; Avestareligionen er en observansreligion ligesom Vedareligionen er en offerreligion; ihvertfald fortæller den Avesta, som vi besidder, langt mere om soninger og renselser end om offeret, og hvad menneskene stiler efter, søger de først i anden række at opnå gennem offeret.

Nu kan mange af disse praktiske forskrifter synes os upraktiske og meningsløse, men Persernes iver for »loven« beholder dog sin moralske værdi, for det første fordi den indeholder åndelige bud om sandhedskærlighed, retfærdighed og troskab, som Perserne opdroges til at tage det alvorligt med, og for det andet fordi man under sin kamp for at skabe renhed og besejre det onde får udrettet en hel del positivt praktisk arbejde af utvivlsom kulturværdi. Den strenghed, hvormed Perserne gennemførte disse forholdsregler, har sikkert haft stor betydning for deres statshusholdning og hele optræden som folk. Omvendt har den mangel på sejghed, der var folket egen, og som hurtigt førte til åndelig og legemlig afslappelse i de højere krese, bidraget såre meget til rigets fald.

Man kan ikke frikende Nöldeke og hans ven v. Gutschmid for en vis snæversynethed, når de i deres fremstillinger af den persiske historie[2]), vist-

nok til pris for Grækerne, lader en skygge af orientalsk vellyst og grusomhed, bram og falskhed falde over den persiske nation. Duncker og Ed. Meyer har bedømt dem ganske anderledes, og Justi har med mange data (ved hvilke han bl. a. korrigerer Gutschmids ankeposter føleligt) påtaget sig at føre Persernes sag. Man må ikke sammenligne dem med Grækerne; disse to folk ligger hver i sit plan og kan ikke måles på hinanden; man skal måle dem med de andre asiatiske folk: Indere og Assyrere, Tyrkere eller Arabere, i det højeste med Jøderne. Ej heller skal man hænge sig i den forfaldstid, som de græske forfattere mest har oplevet, eller som arabiske skribenter kan berette om. Man skal se dem i den tid, da de var unge og stærke, da deres tro og deres rige blev til. —

Sit verdensarbejde begyndte Iraneren som fornuftig mand med de pligter, der lå ham nærmest: at bygge sit hus og feje for sin dør. Avestas ældste lovbud er en bondemoral om at skåne dyrene og dyrke jorden og at holde sig ren for løgn og ond besmittelse. Iran er blevet et grundfæstet kulturland, førend dets folk gør sig gældende som krigsmagt. Derfor er deres krigstog ikke røvertog men rigsdannelse. — Og hvilken sejrsfærd gennem landene! Det unge Lydien går det som det gamle Babylon, Nordens barbarer som Ægyptens byfolk, og i løbet af få generationer står der et rige fra Indus til Donau, fra Oxus til Nilens katarakter. Da Alexander væltede denne bygning, var den mør og faldefærdig, men de riger, Kyros og Dareios styrtede, stod næsten alle i blomstrende kraft.

Den statskraft og storpolitik, hvormed dette rige organiseredes, har netop ingen beundret mere uskrømtet end dets fjender Grækerne, som i al deres lykkelige begavelse just forgæves ledte efter disse ævner.

Ganske vist: de føler sig bedre, langt bedre end Perserne; de hader østens tyranni og foragter sejrstolt den slagne jætte, men jo uhjælpeligere de selv synker ned i småstateriet, des oftere må de dog undres over denne rigskolos, der synes at styre sine uhyre lemmer med større lethed end mangen græsk kommune sin lille borgerkres, og romantiken, der altid sad på spring i det senere Grækenland, klædte da Perserne til overmål med disse retfærdsdyder, hvormed man æventyrlysten smykker fjærne folk. Xenophons Kyropaidi er vidnesbyrdet derom og lærer os tillige, at det blev et skaktræk i den græske partikamp at lovprise Persernes forfatning.

Men selv om vi skræller romantiken og politiken bort, bliver der dog altid nok tilbage af Grækernes respekt for Perserfolket, som har selvgyldig betydning. Herodots beskrivelse af det persiske rige er båret af en åbenhjærtig agtelse for dets fortrin (han fik da også af småtskårne landsmænd ordet *φιλοβαρβαρος*, »barbarvennen« på sig derfor), og Plato, der, som Athenaios udtrykkelig bemærker (XI, s. 505 A), tog bestemt afstand fra den romantiske oppyntning af Perserne, som hans kollega Xenophon havde tilladt sig, omtaler dog i »Lovenes« 3die bog (s. 693 f.) Persernes forfatning under Kyros som et mønster på et monarki[3]. »De forstod«, siger han her, »at holde den rette midte mellem trældom og frihed«, og nærmere udvikler han sagen således: »Perserne blev først selv frie; men da de var komne til magten, gav de dog de undertvungne del i friheden og førte dem hen imod en vis lighed, så at krigerne snarere blev venner med deres feltherrer og villigere til at udstå farer. Og når der var et snildt hoved iblandt dem, som kunde give et godt råd, så så' kongen ikke skævt dertil, men gav ham lov til at komme frem med det og udmærkede dem, der var gode til råd-

slagning, idet han gav alle ret til offentlig at give deres mening tilkende; og alt trivedes hos dem ved frihed, venskab og samdrægtighed«.

Så fragmentarisk denne skildring er, er den dog rammende og vidner om et stort historisk blik. For en ensidig græsk betragtning vilde Perserens liv betegnes som trældom; ser man det derimod på orientalsk baggrund, vil der vise sig en påfaldende liberalitet, og det er dette, Plato synes at have iagttaget.

Assyrerne, Persernes forgængere som asiatisk verdensmagt, optræder overalt, hvor de trænger frem, knusende og trampende. De vil beherske og berige sig; hvad der forresten kommer ud af det, tænker de mindre på, og de lægger gerne et land øde for desto lettere at spille herrer i det. Deraf den evige slagten fjender, slæben fanger og skraben skatte sammen, som trætter og væmmer os i de assyriske kileindskrifter. Også Perserne er stræenge, ja øver grumhed mod opsætsige folk, men deres sædvanlige erobringspolitik og indordning af lydlande er vidt forskellig fra den assyriske praxis. Kyros, der dog nærmest havde sin storhed som soldat, grundlægger her en taktik, der i høj grad blev fremmende for Perserrigets væxt, men tilsidst dog måske en årsag til dets fald: han lader det nyerobrede rige beholde en relativ selvstændighed, under persisk regimente; sprog og tro, sæder og skikke lades uantastede, ja selv de undertvungne fyrster eller deres slægtninge indsættes som persiske embedsmænd i deres forrige riges styrelse. Er landet krigerisk, som Lydien, afvæbnes det efterhånden ved civilisation; er det kulturfolk som Grækere, Føniciere eller Jøder, hæges der, sålænge de holder sig i ro, med forkærlighed om dem, og deres kultur benyttes til rigets fremme. Persernes fremfærd har med andre ord været den, som Englænderne altid har benyttet i deres koloni-

sationer, og den samme forslagenhed, hvormed disse verdensherskere holder partierne i ligevægt i lydstater og grænselande og søger at have en finger med i spillet overalt, hvor de har interesser — den kender vi godt nok fra Persernes græske politik og mærker den overalt i den persiske historie som et træk, der ganske vist ikke er tiltalende, men vistnok uundværligt, hvor der ikke skal køres med strammere tøjler. De, som har travlt med at forarges over Persernes rænkespil, må erindre, at dette folk var den første af Vestasiens magter, som satte statskunsten i voldsherredømmets sted, og man må holde dem de ulæmper noget tilgode, som fulgte af dette betydningsfulde fremskridt.

Selv i Ægypten, hvor Perserne ellers har fået ord for barbari, har de dog vistnok anvendt den sædvanlige læmpelse. Herodots beretning om Kambyses' meningsløse grusomheder er, som det synes, øst af uren kilde. Den indeholder vitterlige fejl og sagnagtige træk og står i strid med indskrifterne, der ihvertfald giver det udseende af, at Kambyses efter sædvanlig persisk skik har indsat embedsmændene i deres stillinger og rettet sig efter landets religion. (Sayce. Herodotos. s. 235 og App. V). Om Darius vides det ihvertfald med sikkerhed, at han er optrådt med al høviskhed mod det ægyptiske præsteskab og dets Apis'er, ja at han endog på præsternes forestillinger afstod fra sit forehavende: at lade sin statue opstille i guden Ptah's tempel.

At det var Perserne, der frigav de babyloniske Jøder, er stedse regnet dem til ære, og man ser med en vis ret en typisk forskel på persisk og assyrisk statskunst i deres forskellige fremfærd mod dette folk. Det bør dog ikke overses, at også Perserne gjorde brug af deportationen, når et folk blev dem for stridigt; således flyttede de om med Paionerne

(Herod. V, 14 f.), ja selv Jødefolket måtte, hvis vi skal tro de svage efterretninger hos Syncellus og Solimus[4]), lide den samme medfart, idet Artaxerxes III omkring år 350 lod en stor del af dem forvise til Hyrkanien som straf for deres deltagelse i det fønikisk-ægyptiske oprør. Dette politiske træk fra Achæmenidernes allerseneste forfaldstid stilles dog ganske i skygge af den frigivelse af folket, hvormed Kyros, uden selv at vide det, gav sit største bidrag til verdenshistorien, thi sikkert er det, at man har ham at takke for, at der atter kom en menighed i stand i Jerusalem[5]) og at der dermed byggedes et arnested for åndelige strømninger af uberegnelig betydning.

Forhandlingerne mellem Jøderne og Perserhoffet er i dokumentform bevarede i Esra 4—6. Ifølge disse har Kyros ikke blot hjemsendt Jøderne og givet dem deres kostbare kirkekar med, men han lod tillige den kongelige fiskus bestride omkostningerne ved deres tempels genopbyggelse. Det berettes endvidere, at Darius indskærpede disse befalinger og bekostede den jødiske offertjeneste, ligesom vi af de bibelske skrifter ser, at kong Artaxerxes (I eller II) gjorde jødedommens genoprettelse til virkelighed ved at hjemsende Esra og Nehemia.

Lad nu disse dokumenter end være oppyntede noget i jødisk favør, — bag dem står en historisk virkelighed, som ikke lader sig fornægte, og Eduard Meyer, der (i sin bekendte bog: »Entstehung des Judenthums« 1896) så stærkt har betonet Persernes fortjeneste på dette punkt, gør ret i (s. 70 f.) at fremhæve, at denne deres interesse for et vasalfolks kultus ikke er noget usædvanligt, men at vi møder ganske det samme, når Darius i den ægyptiske tradition optræder som Ægypternes sidste, store lovgiver, og når ypperstepræsten fra Sais drager til Susa for at få fuldmagt til en kultusfornyelse.

For ti år siden fandtes der på vejen til Magnesia i Lilleasien en sten, hvis indskrift dog giver os det mærkeligste indblik i Achæmenidernes statsstyrelse [6]). Darius Hystaspes søn — ti fra ingen ringere end ham hidrører indskriften — roser heri sin statholder Gadates, fordi han beflitter sig på plantning af persiske træer i Lilleasien, og lover ham i den anledning en udmærket modtagelse ved hove; men samtidig bebrejder han ham alvorligt, at han til denne plantning har hovpligtet græske tempelgartnere, over hvilke han ingen rettigheder har. Gadates har derved tilsidesat skyldigt hensyn til Perserkongens taknemlighed mod den græske gud (Apollo), som engang har givet Perserne vigtige oplysninger.

Så skarpt et tilsyn på 300 miles afstand! Så detailleret en kultursans, så trofast en ordholdenhed, så ridderligt et hensyn til et undertvunget folks selvstændighed; — mon nogen moderne monark gør Darius det efter i et rige, der i bredden og højden er som fra Ural til Pyrenæerne, fra Tromsø til Messina?

Hvilke glimrende samfærdselsmidler, Perserne havde udviklet for at holde dette store rigslegeme bevægeligt, vêd vi af Herodots beskrivelser; men satrapstyrelsen, hvormed organismen så snildt holdtes sammen, krævede ikke blot denne materielle forudsætning. De berømte persiske skoler var i virkeligheden adelsakademier, hvorfra de Unge, indøvede i persisk tugt og kløgt, gik ud som embedsmænd af fælles ånd og øvede et regimente, hvis enhed yderligere betryggedes ved samkvemmets og statstilsynets smidige bånd. Det var »kongens øje« eller »øre«, der havde bragt ham besked om Gadates små fortjenester og synder, og disse rigscensorer var i den gode tid påfærde overalt.

Det fineste bånd mellem kongen og hans under-

givne har dog sikkert været den velvilje, der ytrede sig i hans personlige opmærksomheder. Perserkongens gavmildhed var berømt, men han var gavmild med forstand. »Kongens velgører«, *huvarezañhō,* Orosang, som Grækerne fordrejede ordet, var en æresbetegnelse, et persisk *pour le mérite,* der stillede fortjente rigens mænd under kongens indbringende bevågenhed. Hele folkestammer kunde få denne titel; den tildeltes uden nations anseelse Ægyptere, Grækere — og om man skal tro Esthers bog — også Jøder. Da Grækeren Histiaios, der havde sikret Darius tilbagetog fra Thrakien, senere blev fanget og korsfæstet som forræder og oprører, harmedes kongen højlig over, at han ikke havde fået lejlighed til at benåde sin velgører. Kun om en Perserkonge kunde det digtes, at han, ved i en søvnløs nat at mindes om en uigengældt velgerning, blev greben af iver for at rette denne fejl og nu overøser en jødisk undersaat med sin taknemlighed. Den elskværdige høflighed, hvormed den yngre Kyros efter Xenophons skildring omgås sine venner, er ikke — som man har villet mene — en græsk politur, men netop et ægte træk af persisk civilisation.

Med andre ord: Plato har haft historisk ret til at tale om »frihed, venskab og samdrægtighed«, såvidt som det kan findes i en asiatisk oldtidsstat. Men at de linde bånd, hvormed Kyros havde knyttet sine lande sammen, ikke var stærke nok, det viste Alexanders sejrsfærd, ja allerede de titusindes tog tilstrækkeligt. Ejheller de diplomatiske rænker, skønt de blev stedse snedigere, kunde holde den skridende bygning oppe. Den var nu engang gået løs i fugerne, og det galdt kun om at anbringe sit brækkejærn rigtigt. Og det forstod Alexander så godt som nogen Perser.

Achæmenidernes store værk strandede på sin

egen størrelse, men også på sin, trods al fjærnsynet politik, endnu altfor stærke centralisation. En fyrstevilje gør det ikke alene; vi ser dette rige synke og stige med kongernes personlige dygtighed. En Ochus hæver det pludselig til fuldeste magt, og umiddelbart efter ramler det sammen under en Kodomannus. Her er den afgørende forskel mellem Persien og Romerriget; så blivende en magt kan kun voxe frem, hvor der står en folkevilje bag.

Dog er 200 år en agtværdig alder for et verdensrige af så stor en udstrækning, — man tænke sig blot Napoleons rige fortsat til anno 2000! Og hvad verden tabte ved at miste den bom mod barbariet, som Achæmenidernes rige havde dannet, det viser sig bedst af den Orientens historie, som begyndte efter Perserrigets fald. Tillige må det erindres, at den statskunst, Kyros og Darius havde skabt, blev en arv til Orientens riger og forsåvidt at ligne med Romernes værk. Det pludselige stød, som Alexandertoget gav det, blev kun forbigående, ja tjente i virkeligheden til at styrke riget ved at befri det for de fremmede lydstater og indskrænke det til dets egen iraniske jordbund. Med hvilken kraft de værnede om denne, derom kan Crassus' legioner fortælle, og det sasanidiske rige blev en så stærk kulturstat, at den ikke blot værgede sig længst blandt Østens nationer mod den fremstormende Islam, men at persisk dygtighed og persisk dannelse i virkeligheden blev den jordbund, hvoraf det østlige kalifats berømte åndsliv drog næring. Endnu ved år 1000 skyder den persiske stamme så levende et skud som Firdusis kongedigt, og selv hvor iranisk sprog og tro er segnet under den arabiske tvang, er det dog persiske mænd, der giver tonen an i videnskab og digtning. Vil man måle, hvor stærkt den persiske indflydelse har gjort sig gældende, da kan man også

betragte skyggesiden og se, hvor hurtigt Araberne lod sig oplære i persisk diplomati.

Nu er det endelig lykkedes at spolere Perserne; men hvilken tusindårig undertrykkelse og hvilken forgiftelse af dette folk har ikke måttet til, før det kunde sygne til roden. Og dog er der en rest tilbage, af hvilken vi kunne ane den gamle kraft og det gamle sindelag: den lille menighed af Parsere i Indien, der endnu bekender fædrenes tro, — folk, der ved deres retskaffenhed, venlighed og gavmildhed, ikke mindre end ved deres dygtighed og borgerlige velstand, på mønsterværdig måde har forstået at virkeliggøre deres religions principer i livet, og som da også nyder stor anseelse i Orientens handelsbyer.

Hvor har de oprindelig hjemme, de folk, der grundede dette rige, og hvor skal vi søge de første Avestatroendes hjemstavn?

Vor fulde historiske viden om de iraniske folk nå'r ikke langt tilbage over det tidspunkt, da Perserne ved Kyros svang sig op over alle de andre; men mange skæbner har Iranerne gennemlevet, og mange grene havde folkestammen afsat, før de var modnede til at træde åbent frem på verdensskuepladsen.

At Iran skulde være stammens oprindelige hjem lader sig næppe formode. Såvel Iranerne som deres frænder Inderne gør indtryk af i forhistorisk tid at have bevæget sig i sydøstlig retning, hvilket kunde bekræfte den antagelse, man også af andre grunde har fremsat, at Sortehavssletterne skulde være det sted, hvor Indogermanerne skilte sig i en østlig, indo-iranisk, og en vestlig, europæisk, gren. Sprogligt og kulturelt er Iranerne stærkest forbundne med Inderne; i karakter og livsførelse står de derimod de vestlige naboer, Slaverne og Hellenerne, nærmest, og sikkert er Iranerne det af oldtidens indogermaniske kulturfolk, der i liv og sæder længst har bevaret præget af racens første livsvilkår. Inderne blev

snart tropevante og Helleneren besjæledes af Sydeuropæerens ild, men Medere og Persere, Skyther og Saker, Osseter og Massageter og hvad de iraniske folk kan hedde, blev endnu længe ved at føre det kosakliv med hestehjorder og lansekæppe og natteblus mod ulve og tartariske røvere, som endnu op mod vore tider er ført ved Dons og Wolgas bredder. At hestepisken eller hestebrodden bestandig var det rituelle tugtemiddel i den persiske kirke giver, som så ofte de sakrale instrumenter, et fingerpeg mod folkets fjærne fortid.

Men længe efter hin skilsmisse fra de europæiske stammefrænder har Iranerne vandret sammen med de folk, der senere slog ned mellem Indusstrømmens arme og fik navn af denne flod. Så talrige er de tråde, der forbinder Inderne med Perserne, at man må gå til de nordgermanske stammer for at finde et lignende slægtskab i sprog, i tro og i minder mellem to nabofolk.

Det er vedtagen sprogbrug at kalde denne indogermaniske fællestid den ariske periode, og vi taler om ariske folk, om arisk sprog og tro efter det stammenavn eller rettere det hædersnavn, hvormed både Iranere og Indere i gammel tid betegnede sig som de »ædle«, *ārya,* de adelige, i modsætning til de folk, de beherskede eller bekæmpede.

Men ligesåvist som der længe — ja sikkert i århundreder — har bestået et sådant arisk samliv, lige så sikkert har frænderne senere hen sagt hinanden farvel og er i århundreder vandret deres egne veje, før den tid kommer, da vi tør sige at have historisk kendskab til dem og navnlig litterære mindesmærker fra dem. Vedatidens Inder er helt igennem indisk, Femflodlandets søn, og den kultur, som Indernes bibel og ældste bog afmaler os, og som går måske fulde to årtusinder tilbage før vor tidsregning, er

mindst af alt nogen begyndelse på en folkestammes liv. Den er tværtimod en ganske afsondret og afsluttet civilisation, farvet af sin jordbund og allerede fastvoxet i den; onde tunger kalder den endogså stagnerende og senil[1]).

Og hvilket skæl har ikke denne afstand, denne jordbund, dette klima, disse livsvilkår sat mellem brødrefolkene! Ti selv om Inderne som folk ingenlunde er så vege og livssky, så spekulative og abstrakte som deres filosofi og deres sekter vil lade os formode, så er de dog såre fjærnt fra at have det praktiske greb på livet og den faste, klare mening om livet, som var Persernes styrke. Den præstelige tænkning løber i Indien ud i monisme, i tanken om en forskelsløs væren; sekternes livsfølelse er altid pessimistisk, og selv hvor de i deres praktiske liv ikke henfalder i Indernes nationale lidenskab: askesen, så enes de dog alle i en dyb foragt for den handlende side af mennesket. Men Perseren er først og fremmest, og bliver gennem sin religion endmere, en handlingens mand; at drive askese falder ham aldrig i livet ind, og hvis han driver spekulation, da er denne monismen så modsat som mulig og ikke på nogen måde trykkende for humøret. Dertil er Perserne som folk netop det, Inderne aldrig kunde hæve sig til: den nationale enheds folk, verdensrigets og den politiske histories folk.

Da nu Iranerne lejrede sig i højlandene mellem det kaspiske hav og den persiske havbugt, var det Mederne, som kom på læsiden. Gode dalstrøg for kvæget, jævne højder for bebyggelsen fandt de i landets sydvestlige hjørne; et lideligere klima og bedre naboskab end de østlige og nordlige Iraner, der endnu længe holdtes bundne af den barske bjærgnatur og de vilde Turaner. Det var et kultur-

land, en ordnet stat, Mederne fik til nabo. Desværre vêd vi såre lidt om dette land, om Susianas kultur; men at Elamiterne, som beboede det, længe havde dannet et rige, fremgår tydeligt af deres ældgamle mellemværende med den nære verdensstad Babylon. De lærte dens magt at kende i krig og dens rigdom i fredstid. Deres skrift har de fået fra Babylonerne og med skriften vel meget af deres åndsliv. Men hvori dette forresten bestod og bl. a. hvad deres religion har været, derom vil vi formodentlig stedse stå i uvidenhed. Ikke engang deres sprog, som vi, siden Westergaards tydning, kan læse, lader sig indordne under de kendte sproggrupper. Iranisk er det ihvertfald ikke.

Al denne uvidenhed er såmeget sørgeligere som det er højst sandsynligt, at Elamiterne har været de mellemmænd, der bragte Mederne den babyloniske kultur. Til disse trængte kileskriften ihvertfald frem, og Perserne kastede ingenlunde vrag på Elamiterne, selv hvor de havde undertvunget dem. Såmeget vêd vi da, at det elamitiske sprog står ved siden af Babylonisk og Persisk i tresprogsindskriften, og at provinsens hovedstad Susa blev gjort til centrum for det persiske rige. Når vi derfor skal tale om den medopersiske religions oprindelse, bør vi ikke glemme det ydmygende faktum, at denne religions vestgrænse er os ganske ubekendt, og at den måske over denne grænse har hentet meget af det, som vi anser for Iranernes særeje.

Et tydeligt vidnesbyrd om babylonisk indflydelse i Medien læser vi ud af beretningerne om hovedstaden Ekbatanas befæstning; de syv ringmure med deres forskelligt farvede metaltage er åbenbart byggede med planetbanerne og planetfarverne for øje som et sindbillede på universet; og at den astronomi, som her gik over i murværket, er hentet fra

den store stjærnetyderstad, derom kan der næppe rejses tvivl. Men vi lærer da tillige af denne symbolik, at forestillingen om det Himmelske har været det centrale i dette Magernes land, og den formodning, der er udtalt af de Harlez, at dets kongedømme var et teokrati, et præstekongedømme, ligesom det ældste babyloniske, er ingenlunde for dristig. Ihvertfald vêd vi, at Magerne sad højt tilhest i dette land, og at de sad så fast i sadlen, at selv ikke »Magermordet«, hvormed Darius sikrede sig tronen, i længden kunde forstyrre denne præstevælde. Ti at det var præsterne, der havde været på spil ved den falske Smerdes tronrevolution for igen at komme til roret, sådan som de havde været det før Kyros tid, er højst sandsynligt[2]), og Darius havde dobbelt grund til at ave dem, da han ikke blot var bærer af det persiske dynasti men også af den særlig persiske kultus, som de præstelige herrer ved samme lejlighed havde søgt at få udryddet. Det lader sig altsammen slutte af Herodots og Behistunindskriftens samstemmende beretninger: de vanskelige ord, om at Darius genoprettede de helligdomme, som Mageren havde jævnet med jorden[3]).

Og dog blev Magerne ved at leve og dog blev Medien den herskende magt, skønt det nu for anden gang blev betvunget af Perservælden. Ti Medien var kulturmagten af de to. En grundfæstet civilisation, måske frugten af århundreders samkvem mellem de iraniske byfolk og de mægtige kulturlande mod vest, modtog den persiske sejrherre og formede ham læmpeligt i sit billede. Ikke blot den stive læderdragt lagde Perserne af for at hylle sig i Mederens bløde klæder, men meget andet, — altfor meget tilsidst — af deres bjærgfødte natur lagde de af, for at forædles og fordærves af den nye fængslende kultur. Det er Romeren mod Grækeren. »Me-

dia capta ferum victorem cepit« har Darmesteter sagt med træffende benyttelse af det Horatsiske ord.

Så står vi foran det spørgsmål, om også Avestareligionen var en af de magter, Perserne bøjede sig for i det nye land eller om tværtimod erobrerne bragte Zarathustralæren med på spydstagen?

For Darius' vedkommende er dette spørgsmål nu let nok at besvare. At han var en tilhænger af Zarathustralæren behøver, som allerede Windischmann har udtrykt det, egentlig intet bevis. »Indskrifternes forsikringer, at kongen har fået sit rige, sine sejre og al hjælp til sine foretagender ved Auramazdas nåde, og de gentagne anråbelser af denne gud gør sagen ubestridelig. Ti navnet Auramazda er lige så uadskilleligt fra den zarathustriske religion som Kristi navn fra kristendommen.« Der har da heller aldrig hverken i oldtid eller nutid været tvivl om, at Zarathustralæren var Darius' og hans efterfølgeres rigsreligion. Simpelthen fordi den har været hans familiereligion. Ti selv om den Vishtaspa, hvem Avesta bestandig priser som Zarathustras beskytter og troens fyrstelige stridsmand, ikke var Darius' fader, så var han ganske sikkert en af hans forfædre, — vi skal senere høre vidnesbyrd om, at Ormuzdlæren har haft sit tilhold i dette fyrstehus.

Om den store Achæmenide imidlertid særligt i sin egenskab af Perser har hyldet læren, bliver meget tvivlsomt.

Hvad først de genoprejste helligdomme angår, så var de alt andet end zarathustriske. Man kan nu med sikkerhed påstå, at det var altre på højene, hvor der ofredes til persiske familie- eller klanguder[4]), som aldeles ikke nævnes i Avesta og ikke kan tilstedes af den rette lære, så at man snarere i deres omstyrtelse kan se en ytring af avestisk orthodoxi.

Og ser vi Perserne nærmere efter, finder vi endnu flere, og graverende, afvigelser fra, hvad en Zarathustrier må tro og gøre. Den eneste ligfærd, Avesta kender og anerkender, er de dødes lufttørring eller deres udsættelse for luftens fugle, at ikke de hellige elementer, jord, ild, vand, skal besmittes af det urene lig. Men kongegravene i Persepolis fortæller os tilstrækkelig tydeligt, at selve Perserne — ihvertfald deres høje herskaber — uanfægtede af Avestas bud bestandig jordfæstede deres døde ligesom andre Orientalere i klippegrave, hvor de just skulde beskyttes mod markens dyr og luftens fugle.

Og vil vi gå bagom Darius til rigsgrundlæggeren Kyros, da finder vi ham skyldig i en endnu grovere synd. For hans øjne besteg det faldne Lyderriges konge bålet. Et menneske dræbes af flammer, et menneskelig besmitter den hellige ild! Det kan ingen Mazdatroende tilstede; det var hans visse død, om han gav sit minde dertil.

Nu er det utvivlsomt ikke på Kyros' bud, at Krøsus besteg bålet. Adskillige vidner har vi for, at det var et højtideligt selvmord, den lydiske konge beredte, for ikke at overleve sit riges fald. Sådan gjorde Sardanapal, sådan Sarakos i Ninive, sådan Karthagos sidste konge. Men selv om historien således frikender Kyros for denne brøde, så er det dog påfaldende, at sagnet kan have tildigtet ham den, hvis han havde ord for at være en rettroende Zarathustrier, og en ganske troværdig beretning (Nicol. Damasc. Fragm. Müll. III, 408—409)[5]) vil da også vide, at de zarathustriske elementer i Kyros hær var meget misfornøjede med denne bålfærd og gjorde, hvad de kunde, for at hindre den.

Disse par træk, de eneste, vi kender af den persiske stammes særlige religiøse liv, leder os altså

ikke hen imod den avestiske religion, men snarere på væsentlige punkter bort fra den, og lærer os, at selv den achæmenidiske familie, der utvivlsomt var rettroende, har forbeholdt sig sine persiske særskikke og familieguder ved siden af deres Avestatro. Vi må da søge dennes hjemland andetsteds end i provinsen Persien.

Man har troet at finde dette hjemsted i Baktrien, og der er dem, der tror det endnu[6]. Det bjærgrige østland var berømt for sine tapre krigere og så lidt af en ødemark, at der fra denne provins kunde tilflyde den kongelige fiskus ret betydelige indtægter. Og efter Alexander, fra de græskparthiske kongers tid og indtil det sassanidiske riges undergang, blev Balkh, som landet nu kaldtes, og dets nærmeste nabolande Persiens erklærede tyngdepunkt. Der har altså været kræfter i den baktriske stamme, hedder det, som gør det troligt, at denne udkant af Iran blev arnestedet for rigets tro. Man nærer måske endogså en vis romantisk tilfredsstillelse ved atter her at træffe et exempel på, hvorledes det er under et kraftigt naturliv, at åndens højder nå's, og således går det til, at ingen i lange tider nærer fjærneste mistro til den gamle, fra Grækerne bekendte og også i persiske skrifter forefundne overlevering, at Zarathustras lære var opstået i Baktrien; man kalder endnu til vore sidste årtier Avestas sprog det gammelbaktriske, skriver om østiranisk kultur på basis af Avesta osv.[7]. — De to eneste holdepunkter for antagelsen, som fortjener at diskuteres, er traditionens mange vidnesbyrd om, at kong Vishtaspa (Hystaspes), hvem Avesta bestandig priser som den fyrste, der antog sig profeten og fremmede hans værk, var konge af Baktrien, og den ganske vist slående kendsgerning, at den »verden«, Vendidad strax i sit første kapitel gør geografisk rede for, be-

står af lutter østiraniske lande og kun giver plads for en eneste af Persiens vestlige provinser.

Men begge disse støtter svigte. Hvad Vishtaspas hjem og rige angår, da har man ladet sig besnære af alt for sene traditioner, af Firdusi, af Zarathustrabogen og dårlige græske og latinske beretninger, (der endogså af og til gør Zoroaster selv til en ældgammel konge af Baktrien); og man har derved overset det højst betydelige faktum, at selve Avesta ikke mæler et ord om Vishtaspas eller Zarathustras ophold i Baktrien, ja tvertimod giver tydelige vink om, at hans hjemsted må søges i det vestlige, (idet den f. ex. lader ham ofre ved floden Daitja, i hvilken man genkender Oxus)[8]), og hvad de græske beretninger angår, da er det værd at mærke, at en mand, der havde været med Alexander i Persien, Chares af Mytilene, nævner Medien som Hystaspes land[9]), og kirkefaderen Lactants har altså ikke været så ilde underrettet, når han omtaler denne konge som en rex antiquissimus Mediæ[10]).

At traditionen, der også behandler Hystaspes legendemæssigt ved at gøre ham til storkonge af Persien istedenfor den beskedne underkonge, som han sandsynligvis har været, er kommet ind på at gøre Balkh til hans sæde, lader sig nu ganske let forklare. Ti dengang denne landsdel (fra den græsk-parthiske tid af) kom til hæder og værdighed, kappedes selvfølgelig digtere og præster om at forlægge rigets og religionens forhistorie til dette nye centrum, for derved at give det de for en residens nødvendige ahner; og navnlig måtte det smigre de ortodoxe Sassanider at få at høre, at den store reformation i grunden var foregået ved deres eget hof engang i gamle dage. At Vendidads verdensgeografi bliver udelukkende baktrisk og ganske glemmer, at der dog også i »verden« gives noget, der hedder Medien

og Susiana, er ikke at undres over, ja man bør endog tilgive de gode folk, der har skrevet dette kapitel for at give den gamle lovbog en ny og stadselig indledning, at de i deres baktriske forhippethed har været så minutiøse, at man af deres provinsopregning endogså kan datere kapitlets redaktion til kongerne Mithradates og Demetrios tid[11]).

Således driver Avesta selv os ud af alle formodninger om værkets specielt persiske eller baktriske affattelse, og alle sikre antydninger viser os hen til Medien som religionens stammeland. Dette stemmer nu ikke blot med Avestas sprog, der allerede af Rask bestemtes som Medisk, men det stemmer med hele den karakter af gammel kultur og fint udviklet teologi som Avesta bærer, og som just ikke viser hen blandt Baktriens røgtere, men til det med verdenscivilisationen nærmest forbundne og i den ældste historie mest fremragende af Irans lande.

Af dette må da Zarathustra tænkes at være fremgået, og når vi kommer til beretningerne om hans levned, vil vi få yderligere vidnesbyrd om, at det er både begyndt og ført i Mediens vestlige egne.

Først må vi dog oplede den religiøse jordbund, af hvilken hans lære skød frem, den tro, de gamle Iranere oprindelig har haft, og som vi vel, i modsætning til den profetiske lære, han bragte, tør kalde iranisk hedenskab, ligesom man jo taler om et arabisk hedenskab før Mohammed o. l.

IRANISK HEDENSKAB.

SJÆLE OG SÆRGUDER.
DYREDYRKELSE.
VAND- OG REGNGUDER.
DRAGEKAMPE.
ILDDYRKELSE.
DEVER OG ASURER.
INDISK OG IRANISK.

Om de iraniske folks oprindelige tro har vi ingen umiddelbar viden. Ingen grave, templer eller mindesmærker, ingen indskrifter — endsige skrifter — beretter os derom. Dog, læser vi Avesta godt igennem, vil vi efterhånden fornemme, at selv ikke en så energisk reformation som Zarathustras har kunnet bryde helt med det bestående, men at den gamle religiøse bund, der byggedes på, ofte mærkes igennem den nye lære. Dette iraniske hedenskab er forsåvidt let at skælne fra den avestiske teologi, som de to ser meget forskellige ud. Teologien er et klart og konsekvent præsteligt system, bygget over få grundtanker, hvis indhold er moraliserende, og hvis udtryk er en ejendommelig abstrakt terminologi. Når vi nu midt i dette system finder træk af en primitiv, naturbunden, tilfældig sammenhobet folketro, ligger det nær at antage dette sidste for rester af en tidligere lavere stående religion. Men heller ikke denne slutning er sikker; ti da vi har alt vort direkte kendskab til folketroen fra den yngre Avesta, ja endogså fra Bundehesh og endnu yngere skrifter, melder den mulighed sig, at adskilligt af dette stof kunde være senere tilkommet og fremmed gods, og vanskeligheden bliver da den at udskille

de ældre bestanddele fra de senere tilsætninger. Så svær denne opgave skulde synes, er vi dog ikke ganske uden midler til at løse den.

Hvad Gathaerne omtaler, enten for at afvise det eller forlige sig med det, eller som stiltiende forudsætning, er naturligvis førgathisk, og tør da også betragtes som førzarathustrisk.

Hvad Vedaerne indeholder i lignende form som Avesta, tør i reglen betragtes som fælles fortidseje. Man må imidlertid, når man skal oplede dette, passe på, at man ikke vildledes af navneligheder, der i de to stærkt beslægtede sprog let kan opstå, uden at der er real forbindelse. Kun denne sidste: ligheden mellem gudernes, sagnenes og de kultiske forholds hele karakter kan vise virkelig på vej — og så må vi endda vogte os for, at ikke en eller anden senere udvexling mellem nabofolkene leder os på vildspor. Som et advarende exempel på misbrug af denne komparative fremgangsmåde kan Darmesteters »Ormazd et Ahriman« stå, hvor der ved hjælp af Vedaerne konstrueres en arisk baggrund for alle vigtige træk i Parsismen, — en metode, som den store forsker i sit senere hovedværk i alt væsentligt kom bort fra.

Vort almindelige religionshistoriske kendskab til trosformers og kultusformers ælde kan også komme os til hjælp. Vi vêd dog noget om, hvad stempel en primitiv kultur sætter på folkenes religion, og kender ad arkæologisk vej især en del til de indogermanske folkeslågs barnetro; den møder vi også spor af i Avesta, og vêd altså, hvor disse spor bære hen.

Vi tør da f. ex. trøstigt mene, at om der skulde vise sig sjæledyrkelse i Avesta, så har vi med

noget gammelt at gøre. Ti selv om man ikke med animismens lyrikere mener, at sjæletroen er religionens eneste begyndelse eller måske både dens begyndelse og ende, så er der dog tilstrækkeligt vidnesbyrd om, at dødedyrkelse og fædrekultus stammer fra primitive forhold, og er fuldt så gammel af år som noget andet religiøst fænomen, vi kan forfølge tilbage.

Og at der findes rester af en sådan animisme i Avesta, derom er der firsindstyve textspalters vidnesbyrd i det endeløse litani, som hedder Fravardin-yasht (Yasht 13). Den er viet de såkaldte Fravashis eller Ferver, som de hedder på nypersisk. Ordets betydning er klar nok i Avesta; det kommer af *fravar* og betyder »bekendelse«[1]), idet Fravashien er en personifikation af den frommes rettroenhed, der våger over ham som hans genius eller bedre Jeg og engang skal tage imod ham hisset og lede ham til paradiset. Eller psykologisk: Fravashien er den transcendente, den himmelske og evige del af menneskets sjæl.

Dette er imidlertid kun den teologiske drejning af en foreliggende folketro, hvorved man måske endog har ændret disse ånders navn, så at de kom til at passe ind i det teologiske system — en trafik, som de zarathustriske præster ofte synes at have brugt[2]). I dette tilfælde kunde man måske finde ordets oprindelige betydning, i Spiegels og Darmesteters oversættelse: ernære, underholde *(par-var)*, *le génie qui nourrit*, hvilken støtter sig på traditionelle forestillinger om, at det er denne del af sjælen, der gør, at mennesket spiser og fordøjer (Bundehesh), og som idetheletaget giver væxt. (Da. II, 502 f.).

Og spor af det oprindelige skinner tydeligt igennem. Ti Fravashierne er i Avesta ikke blot de enkelte menneskers fylgier, men også de forskellige stammers, bygders og landskabers værneånder, og

ser man nøjere til, finder man i texterne selv antydninger, ja indrømmelser af, at vi her — ihvertfald for en del — har at gøre med de afdødes ånder, med »sjæle« eller »fædre« i ordets animistiske forstand. Således Yasna 26, 7: »Vi tilbede de afdødes sjæle *(iristhanãm urvãnō)*, de Retfærdiges Fravashis, alle vore afdøde slægtninges Fravashis i dette hus, lægs og lærds, mænds og kvinders Fravashis af begge køn tilbede vi«. Det samme i Yasna 71, 23, hvor det ligefrem siges: »de afdødes ånder, som *(yå)* er de Retfærdiges Fravashis«.

Hertil svarer det lidet, vi vêd om Fervernes udseende. I Yasht 13, 70 står en linie, hvis oversættelse har voldet nogen besvær: »de komme flyvende til ham ganske som en velbevinget fugl« eller: »som om en mand var en fugl« [3]). Dette belærer os ialtfald om, at sjælene tænktes i fugleskikkelse. Men dette stemmer med en i oldtiden almindelig forestilling om sjælene. Den ægyptiske *ba*, der psykologisk set er ganske identisk med Fravashien, nl. sjælens transcendente del, afbildes — som vi kan se det af talrige statuetter — som en fugl, stundom med menneskehoved, og i begyndelsen af det babyloniske digt om Istars helvedfart, der giver os et vistnok meget antikt billede af underverdenen, fremstilles sjælene som fugle. »De er klædte som fugle, med vingeham«. Også hos Grækerne finder vi spor af den samme tro. Ælian beretter, at man ved Athos, hvor Xerxes flåde havde lidt skibbrud, så hvide duer, som var de omkomnes sjæle, og myterne om Prokne og Filomele afspejler den samme tro. Endnu i de ældste kristelige katakombmalerier afbildes sjælen ofte som en fugl. Burckhardt, som har erindret om disse sidste data (Griech. Kulturgesch. II, 13—14), sætter dem også i forbindelse med det i oldtiden berømte fuglevid. Fuglevid er mandevid. Men iøv-

rigt er det vel fuglens (og sommerfuglens) lethed og flyven-bort, der gør den til billede på sjælen[4]).

Om Fravashiernes oprindelige kultus får vi næppe besked gennem den dødemesse, hvortil litaniet hører[5]); men ad anden vej gives der os vink, der røber, at den i fordums tid har været en primitiv dødedyrkelse. For det første ser vi af den persiske kalender, at Fravashierne fejres i perioden Hamaspathmaêdaya (10—20 marts) ɔ: de 5 sidste dage af året plus de 5 skuddage, som måtte lægges til det antike år; og disse dage har de indogermanske folk altid været tilbøjelige til at hellige de afdødes ånder. Af den religiøse dagsorden ses det fremdeles, at Fravashierne just anråbes om aftenen, nemlig i Aiwisruthrima Aibigaya, som er den første halvdel af natten (kl. 6—12); hvilket ligeså nøjagtigt stemmer med frændefolkenes forestillinger om sjælenes tid; kun at man i Europa også indrømmer dem resten af natten, således som Grækerne gjorde det med spøgelseheroerne, og således som folkeviserne lader genfærdet vanke om indtil hanegal.

I Hamaspathmaêdayatiden har de døde dog særlig været på spil, og vi lærer af Fravardinyashten selv, at man i persisk folkeskik har båret sig ad med Fravashierne ganske som Grækerne med heroerne på Anthesteriefesten, da spøgelserne kom og besøgte deres slægtninge ved højlys dag, og da man stillede mad frem for dem. Ti det hedder (Yasht 13, 49—52): »Vi hylde de gode, mægtige, velgørende Fravashis, som stiger ned til bygderne i Hamaspathmaêdayatiden, og kommer der 10 nætter i træk og beder om hjælp: Hvem vil prise os? Hvem vil hylde os? Hvem vil regne os for sin, og hvem vil velsigne os? Hvem vil modtage os med en håndfuld kød og en klædning og hellig ærbødighed?« Den,

der opfylder denne pligt, hedder det fremdeles, han skal have huset fyldt i det kommende år — altså ganske som med nissen og julegrøden. At skikken har holdt sig helt ind i middelalderen, bevidner Alberuni (Chronol. 210, se Da. L. Z. A. II, 503), der fortæller, at man stillede maden i de afdødes værelser eller på husets tag og mente, at de færdedes i familien selv; samt at man røgede med enebær i huset, »til vellugt«, siger Alberuni, men dog vel snarere for at holde sig gespensterne lidt fra livet (ligesom Grækerne tyggede hvidtjørn o. l.). Klædningen gaves til de fattige ligesom ved gravølsfesterne; den døde bisattes nøgen, men skulde dog eje en klædning at tage på ved opstandelsen, og denne sikrede man ham ved at skænke den til en fattig. En tilsvarende indisk skik var klædningeofret ved çraddhafesten[6].

Der kan altså føres religionshistorisk bevis for, at Fravashidyrkelsen ihvertfald for en del har udviklet sig af dødedyrkelsen. Gathaerne har ikke haft brug for disse ånder, ti de nævner dem ikke med et ord, hvilket stemmer godt med disse hymners afvisende karakter overfor al populær kultus; dog har den senere teologi åbenbart beskæftiget sig meget med dem, siden den har kunnet sublimere dem så fuldstændigt og givet dem hin udprægede karakter af engle. Denne indgribende ændring af fænomenet, hvorved dets oprindelige skikkelse omtrent er gjort ukendelig, er et vidnesbyrd om, at det er resten af noget gammelt, førzarathustrisk, vi her har for os, og det svækker derfor ingenlunde Fravashidyrkelsens ælde, at den ikke omtales i Gathaerne, men først i den yngre Avesta. Iøvrigt må man vel tænke sig, at dødemåltiderne mere har været tålte af kirken end ligefrem befalede, og at det altså er gammel folkevane, der har bevaret dem.

En anden sag er, om Fravashiernes forhistorie udelukkende er at søge i dødedyrkelsen. Dette spørgsmål rejser sig, når vi betragter de talrige og vigtige hværv, som Yashten tillægger disse genier. Ti de er ikke blot personernes og slægternes beskyttere og har familiens lykke og velstand i deres hånd — hvilken magt jo både ånder og nisser almindeligvis kan have; men der er ikke den virksomhed i naturen eller menneskelivet, som Fravashierne ikke har at gøre med, idet alt så at sige må gå gennem deres hænder for at blive gjort, og dette ligger egentlig udenfor sjælenes eller »fædrenes« virkekreds. Ti det er Ferverne, der holder sol og måne og stjærner i deres baner, som lader vinden blæse, skyerne regne og floder og bække rinde, som lader alle urter og planter skyde op af jorden og lader hjordene formere sig, det er dem, der former barnet i moders liv og giver det alle dets lemmer, det er dem, der lader det føde og skænker mødrene mange børn. De gør den syge karsk, de iler med væbnet hjælp til kamp i slaget, men kommer også til hjælp på farefulde rejser, »når vejene er fulde af frygt«, ja selv vognen hjælper de på gled, når den er blevet stikkende [7]) — eller rettere sagt: det er ikke dem, som gør alt dette, men Ahura Mazda igennem dem; men dette vil kun sige, at den monoteistiske teologi har lagt beslag på disse ånder og indordnet deres oprindelig selvstændige virksomhed under sin gud. En lille ventil står dog åben for deres gamle frihed i v. 23, hvor det hedder, at de sætter sig i bevægelse »på egen hånd«, når man anråber dem. Ligeledes er det jo dog tegn på en vis selvstændighed, når det (i v. 64 ff.) fortælles, hvorledes de i hundrede- og tusindvis slås og rives om vandet, når det ved flodstigningstid begynder at vælde ud af søen Vourukasha, alle regnstrømmes kilde, »hver for sin bygd,

sin egn og sit land, idet de siger: »Vort land er i nød og i tørke!«

Skal vi forstå dette brogede hedenskab med dets mangfoldige specifikation af livets hjælpende kræfter og enkelte gudefunktioner, så er det ikke just animismen, vi skal ty til; men der er en analogi for det hele forhold, som kaster lys over denne side af Fravashidyrkelsen og giver den dens religionshistoriske bestemmelse. Det er den dyrkelse af særguder, og øjebliksguder, af guder for de enkelte virksomheder i natur og menneskeliv, som Usener har påvist så tydeligt hos Grækere, Romere og Lithauer[8]), at der her er vundet et helt område for religionsforskningen og påpeget en begyndelse for det religiøse liv, som man nu er pligtig til at efterspore, hvergang man står overfor en religions oldhistorie[9]).

Ét mangler disse Fravashier imidlertid i at være rigtige særguder, og det er navnene. I de europæiske mytologier er sådanne guddomme nemlig i høj grad karakteriserede ved navne, der umiddelbart angiver deres bestillinger, så at de ofte slet intet egennavn har, men kun en funktionsbetegnelse. Heraf er der blandt Fravashinavnene slet intet spor, ja ikke engang af den for særguder hyppige lokalbetegnelse, der blot angiver dem som det eller det steds gud. Den sidste mangel kunde nu vel forklares; dersom Iranerne nemlig i den fortid, hvis spor vi her skulle oplede, ikke har ført noget stedfæstet liv, men har bevæget sig nomadisk og kun været inddelt familievis, i de klaner (Av.: *vīs*. Kl.: *vith*), der også ifølge kileskrifterne har haft deres særlige guder, og som endnu spiller en stor rolle under den senere Avestas stedfæstede forhold. Først senere blev Ferverne da lokaliserede; vi ser dem strides »hver for sit hus, sin klan og sin egn«.

Når nu ikke engang de enkelte klanguders navne er bevarede — endsige da funktionsgudernes betegnelser — i Fravardinyashtens lange navneliste, men den hele fortegnelse kun giver os historiske eller sagnagtige herosnavne, da kan dette forhold kun forklares derved, at de episke skikkelser har slugt de gamle Fravashier, hvilket såre nemt kunde ske, da kirken jo netop betragtede Ferverne som de enkelte menneskers himmelske repræsentanter. Men også for en sådan fortrængning eller omdøbelse af oprindelige særguder har vi religionshistorisk analogi, nemlig i de oldeuropæiske særguders overgang i den katolske helgenliste. Her er nøjagtig det samme forhold som i Parsismen: bestillingen fortsættes, men navnet er forandret, således som man kan se det af Useners udførlige helgenlister (Götternamen s. 116 ff.). I virkeligheden var Fravashierne også den parsiske kirkes helgener, idet man stolede på deres overskydende gode gerninger og søgte at få del i disse, og det er da naturligt, at man fornemmelig fremhævede de i troens og folkets historie berømmelige personer, der måtte antages at have bidraget særligt til denne thesaurus. —

Findes der da ikke særguder, som har fortsat deres liv på en mere ligefrem måde, og som ikke er gået op i Fravashimylret? — Måske.

I en ægte gammel Gathahymne (Yasna 29) omtales to væsener, *Geush urvan*, oxesjælen, og *Geush tasha*, oxeskaberen. Den første er den himmelske repræsentant og tribun for kvæget, den anden er sandsynligvis Ormuzd selv. Oxesjælen klager over al den tort og kvide, som køerne må lide på jorden, og oxeskaberen sørger da for, at der skaffes dem tålelige kår. Det er ikke undgået Tieles skarpe blik,

at vi her har en avestisk overarbejdelse af et gammelt kosmogonisk motiv, der er os bevaret i Bundehesh (3, 4, 10, 14, jfr. Zad Sparam 2, 3, 9). Iranerne har ligesom deres indogermanske stammefrænder fantaseret om, at der i tidernes morgen skabtes et menneske og en oxe, som begge dræbtes; af urmenneskets lig opstod de første mennesker; af tyrens ådsel spirede alle planter op; af dens sæd, som lutredes i månen, udsprang alle dyr; men tyrens sjæl fôr til himmels og lever der som køernes Fravashi og beskytter. I Zad Sparam 3 fortælles det, hvorledes denne tyresjæl *(Gōshurun)* løber til Ormuzd og klager over den voldsdåd, der er øvet på dens jordiske legeme, da det dræbtes, og det er da denne klage, som har afgivet motiv til den 29de Yasnas dyrebeskyttelseshymne.

Tyrens banemand er i Bundehesh selvfølgelig djævelen Ahriman; men Tiele formoder, at også dette er en særlig iranisk version af myten. I andre mytologier, som f. ex. den babyloniske, er det selve den skabende gud, Marduk, der dræber uhyret for deraf at danne jorden. Deraf slutter Tiele, at det er selve Geush tasha, oxens skaber, som har dræbt den, men at man har forandret på dette sidste træk, der ikke passede til avestisk tankegang, og tildelt Ahriman drabsmandens rolle. Da der nu existerer talrige billeder af en persisk gud, der ombringer en tyr, mener Tiele, at denne gud, Mithra, er den kosmogoniske tyreslagter og altså tillige tyrens skaber, Geush tasha, der således indskrænkes til oprindelig at være en kosmogonisk figur, opkaldt efter sin tyrebedrift.

Hvad nu den specielle formodning om Mithra angår, da må det derimod indvendes, at de omtalte monumenter er meget sene (de ældste fra det 2det årh. e. K.), overvejende vestasiatiske, og at det ikke

er udelukket, at det hele tyremotiv er noget, der er kommet senere ind i Mithramyten ved kombination med andre kulter. I Avestas udførlige Mithrayasht forlyder der ikke det ringeste om denne dåd, og Mithra bringes overhovedet ikke i Avesta sammen med oxen.

At det skulde være Geush tasha, som oprindelig tillige er tyrens banemand, er dermed dog ikke udelukket, men ethvert sikkert spor deraf må regnes for tabt, og vi er ikke berettigede til på en så svag formodning at indskrænke denne guddom til blot at være en kosmogonisk figur. Avesta selv har kun én mening om oxeskaberen, nemlig at han er den, som har givet Iranerne deres køer, og som tager vare på køerne, hvorfor den fromme bonde med tak og tillid kan henvende sig til ham (Yasna 51, 7), og man er fuldt berettiget til at antage, at dette også i begyndelsen i folkets rent nomadiske tid har været forestillingen, som da kan have afsat den mærkelige kosmogoniske slagtning som sit biprodukt. Endelig må det ved Mardukmyten erindres, at denne gud vel dræber uhyret og skaber verden deraf; men uhyret selv har han ikke skabt.

Vi tør da med en vis ret betragte Geush tasha som en gammel oxegud eller nomadegud, der nu virker videre i Avesta i sit oprindelige kald, kun at han her er faldet sammen med Ormuzd og kun hist og her (som Yasht 31, 9) har bevaret en rest af sin gamle selvstændighed. I Yasna 51, 7 kaldes Ormuzd dog ligefrem Geush tasha. — Vi vilde altså her have et exempel på en tidligere særgud, der er absorberet af den sejrende teologis hovedgud.

Om vi nu tillige skal kalde *Geush urvan* en oxegud er tvivlsomt, skønt den, tilligemed den afdøde oxekrop, anråbes mellem de himmelske væsener (Yasna 1, 2 o. fl. st.). Men stor sandsynlighed er

der for, at oxen har været dyrket som helligt dyr i føravestisk tid; det kan vi slutte bl. a. af en enkelt, skarpt markeret kendsgerning, nemlig den enestående lutrende kraft, som Perserne — på tværs af al Avestaraison — tillægger oxens urin. Ellers er nemlig sådanne vædsker og overhovedet alt, hvad der som dødt og ubrugeligt forlader en organisme, det ureneste og mest besmittende, Avesta vêd at nævne. Allerede Grækerne morede sig over, at Perseren anså det for en grufuld synd at spilde sit vand ned ad benene. Når oxeurinen nu danner en så modstridende undtagelse, at den ikke blot som udvortes rensemiddel er probatere end selve de hellige vande, men også i graverende tilfælde skulde drikkes i koppevis, så kan det kun forklares ved, at den er en udstrømning af et særlig helligt dyr — og vi er så langt, som vi ad logikens vej kan komme, inde på en forhistorisk dyrkelse af oxen, sådan som vi også af lignende grunde må formode den for de indiske folks vedkommende. — Også det i den oldpersiske kunst stærkt fremtrædende oxemotiv fortjener i denne sammenhæng at nævnes.

Fra hin nomadetid, der gjorde guden til koskaber og kosjælen til gud, stammer også hundens hellighed hos Perserne. Ligesom katten i det agerdyrkende Ægypten, blev hunden i det kvægvogtende Iran regnet for bedre end mennesker. Døde hunde bisættes side om side med menneskers lig; at dræbe en hund er helligbrøde og koster endeløse soninger, og endnu til det sidste er hunden med pandepletter, »den firøjede hund«, ligdæmonens virksomste fordriver, ligesom hundeblikket *(sag-dīd)* overhovedet er frelse mod onde øjne. Nogen egentlig guddom er hunden dog ikke i Avesta, ligesålidt som man kender nogen hundegud; dog har engelen Sraosha, Persernes Hermes, i sin egenskab af vejgud og

sjælefører hunden i følge; og hunde bevogter sjælebroen, der fører de retfærdige døde op til paradiset.

Imidlertid har dyreverdenen utvivlsomt spillet en meget større rolle i den gammeliraniske tro, end man kan se af disse enkelte former af tilbedelse. Den primitive forestilling om, at guderne — ihvertfald for en tid — kan optræde i dyreskikkelse, har Iranerne delt med deres indogermanske stammebrødre. Med rette har Burckhardt i sin skildring af den græske religion lagt megen vægt på de helleniske myters idelige tale om metamorfoser[10]). Disse gudernes og menneskenes forvandlinger til dyr eller planter forudsætter en tættere sammenhæng, en mere flydende overgang mellem fornuftvæsener og naturvæsener end vi nutildags vil antage. Grækerne legede med denne forestilling i deres myter, men i deres kultus var den ramme alvor[11]), og guddommen dyrkedes her ofte nok under et eller andet dyresymbol. Den lethed, hvormed enkelte græske tænkere bevægede sig over i sjælevandringslæren, er på denne baggrund ikke uforklarlig, og man behøver såmeget mindre at aflede disse Pythagoras' og Platos teorier af orientalske indflydelser, som vi mangfoldige steder ser lignende tanker spire op af selve den europæiske folkebund. En virkelig metempsychose finder vi i resterne af keltisk religion, hvor menneskesjæle endog lever videre i fiske[12]), og den irske almuetro er, som man just for nylig har haft lejlighed til at se det[13]), særlig rig på forestillinger om mennesker, der efter døden optræder som harer, frøer eller andre dyr. Overhovedet lever vore eventyr jo i denne sfære med deres forvandlede prinser og prinsesser, og hele fabeldigtningen er et vidnesbyrd om, at gærdet mellem dyr og menneske for den oldeuropæiske tanke ikke har været højere, end at fantasien bekvemt kunde sætte over det.

I Indien, hvor netop fablerne har været så fremherskende, kan deres sammenhæng med sjælevandringslæren tydeligt påvises[14]), men denne sidste teori dukker dog så sent op, at den kun med største usikkerhed lader sig spore i Vedaerne. Derimod optræder vexelforholdet mellem dyr og åndelige væsener meget tidligt i Indien under en anden form, nemlig i troen på *avatāra's* eller inkarnationer. Ifølge denne åbenbarer guderne sig snart i dyreham, snart i menneskeskikkelse eller — som ordet siger — »stiger ned« i disse jordiske former, hvilket man navnlig har lejlighed til at iagttage i den endnu bestående Vishnumytologi. Men at Avataralæren allerede findes i Veda, har Pischel tilstrækkeligt godtgjort[15]), og han betænker sig ikke på at kalde den oldarisk, idet han tillige finder den i Avesta. Ti ligesom Vishnu har 10 inkarnationer, har den avestiske sejrsgud Verethraghna også sine 10, af hvilke de 7 er i dyreskikkelse som tyr, hest, kamel, vildsvin, rovfugl, vædder og vildbuk. Og en anden avestisk guddom, stjærnen Tisthrya, gennemgår en ganske lignende forvandlingsrække, hvorom vi senere skal høre nærmere. Her, ved Tisthrya (Yasht 8), bemærkes det udtrykkeligt, at det er forvandlinger, en skikkelses påtagelse, vi har at gøre med, hvilket tjener til at belyse Yasht 14, hvor det blot hedder, at Verethraghna åbenbarede sig for Zarathustra i disse dyreskikkelser; vi lærer da, at det ikke er blotte egenskaber, styrkesymboler, men mytologiske processer, denne krigsgudens hymne udfolder for os, og det er en berettiget antagelse, at det er gamle forestillinger, som her dukker op i en senere kultusdigtning.

At det er alvor med Verethraghnas dyreskikkelser ser vi nu også af en videre sammenhæng i den Yasht, som er viet ham. Rovfuglen, hvis skikkelse

han antager, hedder i 14, 19 Varghna; men den samme fugl omtales i 14, 35 f. som Varjan, og det siges, at den, som ridser eller gnider sin hud med dens fjer, eller bærer en af dens fjer eller knogler på sig, er usårlig i slaget. Den samme usårlighed skænker en Haomagren (v. 57) eller en ædelsten (58). Fuglen synes da her ligesåvel som Haoma'en i og for sig at være en helligdom, og den hele fetischisme, som disse vers udfolder for os, at være gammelt gods. Endnu Firdusi kan fortælle, hvorledes en fjer af fuglen Simurgh beskytter den hvidfødte dreng, som opfostredes af den hellige fugl.

En anden rolle spiller fuglene i den persiske overtro som visdomsfugle. Forestillingen om fuglevid er udvidet til troen på fugle, der bringer åbenbaringen eller den højeste visdom (ligesom Odins ravne, orakelduer o. l.). Således fuglen Karshipta i Yimas have, hvilken har den samme funktion som senere Zarathustra; fremdeles fuglene Amros og Kamros, der bygger i livstræets grene, og endelig den omtalte fugl Simurgh, i hvilken alle disse fugleskikkelser synes at være gået op, og som i den grad bliver den højeste erkendelses bærer, at den i den sufitiske spekulation bliver symbol på den guddommelige visdom[16]).

På menneskeligt område spiller dyreforvandlingerne derimod ingen rolle i Avesta. Perserens skælneævne har været for ubestikkelig til her at hilde ham i nogen forvexling, og medens han vel stedse deler den gammelariske forestilling om, at mennesket efter sin død opløses i naturens elementer for igen at tilbagegives af disse, så lader han ikke det levende menneske flyde ud i naturen, og er mindst af alt oplagt til totemisme, hvormeget han end opkalder sig efter dyr, og hvor betydningsfuldt end den varslende sanger ved Asty-

ages' gilde kvad om det vældige vildsvin, der snart vilde lægge hans rige øde[17]).

Medens Inderen ved sin naturfølelse, sin fantasi og digteriske trang, ikke mindst ved det træk af selvopgivelse, der snart kommer til at præge hans tænkning, føres dyreverdenen stedse nærmere, drages Iraneren af sin faste vurdering af mennesket og menneskets opgave bort fra denne opgåen i naturen, og hans dyredyrkelse er, hvor vi møder den i Avesta, egentlig kun livskraftig på det praktiske område, hvor han arbejder med dyrene, og hvor det derfor falder ham naturligt at bevare sine gamle nomadiske traditioner.

Yima, den gamle hyrde, peger ligeledes tilbage mod en nomadisk fortid, og nøjere bestemt mod de ariske stammebrødres fællesliv. Hans førzarathustriske alder kan godtgøres gennem et karakteristisk Gathasted (Yasna 32, 8), hvor ortodoxien udtrykkelig tager afstand fra ham og forkætrer ham som en stor synder. Det var nemlig ham, der lærte menneskene at spise oxekød og derved lagde grunden til det Onde, som Gathaerne særligt kæmper imod. Andre steder er Yimas brøde den, at han gjorde sig skyldig i løgn. »Og fra den stund«, hedder det (Yasht 9, 34), »da Yima havde sat sin hu til løgn og usand tale, da veg den synlige herlighed fra ham i fugleham. Magtberøvet blev kong Yima den mægtige fordrevet og flakkede hvileløs om på jorden, nedbøjet af sin onde samvittighed«. Bundehesh vêd at melde (23, 1 f.), at »Yim« af frygt for djævlene gik fra forstanden *(nismo)* og ægtede en djævlekvind, hvorved han mistede sin magt; Firdusi endelig tager Yashtsagnet op og fortæller om kong Djemschid, der i sin lykkes hovmod lod sig dyrke som gud; men da tog Ormuzd herredømmet fra ham, og navnløse kvaler måtte den flygtende konge døje.

Disse myter og sagn om en detroniseret hersker røber utvivlsomt spor af en kultusforskydning; man søger en grund til at nægte den fordum Højthædrede sin hyldest, og med Avestas stærke moralske sans finder man denne i en brøde, han har begået; han bliver ikke — som i andre religioner — den onde ånd, men synderen.

Lige så talende som disse afvisninger er den præstelige teologis forsøg på at forlige Yima med Zarathustrareligionen og skaffe ham en plads i den hellige historie. Ormuzd, hedder det (Vend. 2), bad oprindelig Yima om at forkynde sandheden på jorden; men den brave hyrde regnede sig for ringe dertil: han beder om, at denne store gerning må blive Zarathustra forbeholdt, og at han selv må nøjes med den beskednere: at øge og nære Guds skabninger på jorden. Dette er åbenbart et teologisk arrangement. Den gamle Adam er for stærk til, at den nye Adam helt kan fordrive ham af den hellige historie, og han skrues da ind i udviklingen med en altfor håndgribelig underordning under den kommende profet. Men at Yimamyten i virkeligheden er uforligelig med Zarathustralæren, det ser vi af den fuldstændige kontrast, der består mellem det forløb, som Yima giver verden, og det, der ellers omtales i Avesta. Ti her hedder det altid, at verden skal forgå ved ild, men Yimamyten lader verden ende med kulde og mørke, en slags Fimbulvinter, således som vi finder den i de nordiske sange; og måske vi virkelig her i det iraniske sagn har en mindelse om den ældgamle indogermaniske verdensbetragtning, der kom bedre til sin ret i Tyskeres og nordboers dunkle verdenssaga end i Persernes kirkelære[1]).

At Yima tænkes som gammel konge viser den udvidede form af hans navn Yima xaêta, der har

fortættet sig til det nypersiske Djemschid og betyder »herskeren Yima«; hans symboler, ring og stav, der i hans hænder får en magisk virkning, tyder i samme retning. Hans herskertid ligger tilbage i en længst forsvunden old, da der var idel lykke på jorden; han er guldalderfyrsten, folkefaderen i hin uskyldige hyrdetid, som den stridende menneskeslægt skuer tilbage imod med et suk. Og guldaldersagnet hæfter uløseligt ved Yimas navn. Taler Bundehesh om bjærget Bakyir (12, 20), som nu står øde, forsømmer den ikke at tilføje, at i Yimas tid var det helt bedækket af byer og stæder. Med lykken fulgte uskyld og dyd. »I Yimas tid blev alle pligter udført mere fuldkomment« (Bund. 17, 5). I denne ånd beretter Firdusi også Djemschids saga. Avesta giver omstændelig besked om sagen og tegner billedet af Yimas tid med usædvanlig tydelighed.

Da Ormuzd, hedder det i Vend. 2, havde overdraget Yima, der altså ikke vilde være profet, at røgte jorden og dens skabninger, svarede Yima: »Vel, jeg skal fremme din verden, jeg skal værne din verden, jeg skal tage fat og nære og mætte og vogte dine skabninger. Og ikke skal der i mit rige blive frostvind eller hede eller sygdom eller død«. Hvor Yima omtales i den berømte Homyasht (Yasna 9, 4-7), hedder det: »Yima, herskeren, den gode hyrde, den herligste af de fødte, mennesket med soleøje; han, der under sit herredømme gjorde kvæg og mænd udødelige, vand og urter evig friske, han bevirkede, at man spiste føde, som ikke formindskedes[2]). Under den mægtige Yimas herredømme var der ikke kulde og ikke hede og ingen alderdom og ingen død og ikke den djævleskabte avind; som femtenårige af vækst vandrede både fader og søn, sålænge Yima, den gode hyrde, Vivanhas søn, monne herske«. »Således«, fortsætter Vendidad (2, 8), »forløb

tre hundrede vintre under Yimas herredømme, og denne jord blev fuld for ham af småkvæg og storkvæg og mennesker og hunde og fugle og brændende, lysende bål, og ikke kunde kræ eller kvæg eller mennesker få plads derpå. Da gik Yima frem mod lyset, mod syd, mod solens vej og trykkede sin guldring mod jorden og stødte sin stav imod den og sagde: »Udstræk dig venligt, o jord, og udvid dig, at du kan bære kræ og kvæg og mennesker«. Således udvidede Yima »denne jord«, så den blev en trediedel større end tilforn, og der gik nu kvæg og mennesker omkring efter eget tykke sådan og så mange, som han ønskede«. Dette gentager sig nu to gange, efter 600 og efter atter 900 års forløb, så Yimas rige bestandig øgedes.

Til denne ganske klare fortælling om Yima føjer Vendidad i det samme kapitel en temmelig dunkel legende. Westergaard har behandlet den svære text og refererer den således[3]: »Ormazd mødes med de hellige ånder og Yima med de bedste dødelige i den gode Daityas ariske kildeland. Da åbenbarer Ormazd ham, at over den legemlige verden skulle landene lide nød, såvel ved den strænge, stivnende vinter og heftige snefog, som derefter ved oversvømmelser, tøbrud og regnskyl. Som Ormazd byder, planter Yima da en firsidet indhegnet have; did bringer han spirerne af levende væsener og af de røde, lysende ildflammer; han gør haven skikket til bolig for mennesket og til græsgang for kvæget og lader vandet flyde rigeligt. Did bringer han de største, bedste og fortrinligste spirer af alle mænd og kvinder og af alle kvægets arter, de største og mest duftende spirer af alle træer og de mest velsmagende af alle spiser; han gjorde dette parvis og uforgængeligt, sålænge mennesket var i denne have. Der var ikke bagtalelse og dadel, ej trætte og fjend-

skab, hovmod og bedrag, usselhed og lumskhed; heller ikke fandtes der nogen vanførhed eller overhovedet noget af de slemme kendetegn, hvormed den onde ånd har mærket mennesket. Herefter følger en videre beskrivelse af havens indretning og af menneskenes fordeling deri, som imidlertid er yderst dunkel. . . . . . Men livet dér er forskelligt fra det jordiske. Lyset stråler bestandig; sol, måne og stjerner vise sig tilsammen; det hele år er kun én dag; hvert 40de år fødes af to par mennesker et par, og således også blandt dyrenes slægter«. Et tegn på dette sagns ælde er den omstændighed, at det ikke er Zoroaster, som her forkynder Mazdatroen [men fuglen Karshipta], og at Zoroaster kun hersker over dette sted i forbindelse med sin søn Urvatat-nara.

I denne fortælling har man ofte[4]) villet se et sinflodssagn og har altså gjort Yima til en Noah. Lighedspunkterne er dog for få og uvæsentlige. Westergaard har sikkert ret i udelukkende at finde en verdensundergang ved kulde deri og en påfølgende nyskabelse eller paradisdannelse til frelse for den levende verden. Den »Vara«, Yima bygger, er ikke nogen ark, men snarere en fold, og beskrives som en vidtløftig have; af dens firkantede form slutter Westergaard, at Vara'en i virkeligheden er en hel verden med fire verdenshjørner; måske der dog kun er tale om en antik havestil; Rohde har i sin omtale af gudehaverne (Gr. Roman. 512 f.) fremhævet disses »franske stil«. Såvidt vi forstår skildringen af den persiske sjælehave er den også anlagt retlinet. Rawlinson anså Varaen for en erindring om Ekbatana, hvad Justi med forbehold samtykker i (Marb. Progr. $^{17}/_{10}$ 69 s. 21).

Ved denne hele opfattelse voxer imidlertid Yimas betydning, og hans mytologiske karakter bliver værd at drøfte. Vi ser ham figurere i to paradismyter, den

ene urhistorisk, den anden eskatologisk. I den første er han overvejende en opdyrker og kulturbærer, i den anden fortrinsvis en livsbevarer, en sjælehyrde. Hvad er han da egentlig og hvor hører han hjemme?

En sammenligning med den indiske mytologi kan lede os på sporet. I Vedaerne og i det hele indiske hedenskab finder vi en Yama, som i virkeligheden er lig med Yima. Også til Yama, der hos Inderne er en egentlig gud, knytter der sig guldaldersagn, også han er en konge fra fordum, men først og fremmest er han dog sjælevogteren, dødsrigets herre, og udmales i senere mytologi som den rædsomme dødsgud.

Heraf kan vi nu for det første slutte, at Yama eller Yima er en gammelarisk fællesgud, ti han bærer spor af høj ælde i begge mytologier; men vi tør vistnok tillige slutte noget andet: at Yima meget tidlig har været en dobbelttydig skikkelse, dels frugtbargørende, dels sjælevogtende, og at han har sin egentlige plads i dødsriget, således som vi ser det af Indernes version. Han bliver derved klart betegnet som det, vi i den græske mytologi er vant til at kalde en chthonisk gud, en jordisk eller underjordisk gud. Ti de chthoniske guder er netop i reglen dobbelt beskæftigede: Dernede fra jordens dyb opsender de frugtbarhed og klæder jorden med plantedækket; dernede i jorden tager de imod de begravede døde og samler dem under deres milde herredømme. Således både i Grækenland, i Ægypten og Babylonien; og meget ofte bliver disse guder menneskenes læremestre i jordens dyrkning: Demeter og Triptolemos såvelsom Yima.

Men også en anden dobbelthed spiller i de chthoniske guders saga. Snart tænker man sig deres rige, eller rettere: sjælenes sted under jorden, i Hades, snart som et Elysium et sted på jorden i det fjærne,

ved havet eller floderne. Af disse muligheder har de praktiske, jordlystne Persere valgt den sidste: Yima bor ved kildelandet som hyrde; hans kommende paradishaves sted er ikke klart bestemt, men synes dog jordisk. De mindre verdenskære Inderes Yama er blevet en Hadeskonge[5]); dog fattes der i den senere persiske mytologi heller ikke antydninger af, at Yimas paradishave, hans »Vara« eller »Yimkard« med alle sjælene og det levendes spirer ligger under jorden (således i Bundeh. 32, 5) og nærmere bestemt under bjærget Jamagan i Pars. »Zarathustras søn« *Urvataṭ-nara,* der på engang er vogter i denne have og agerdyrkernes lærer, kan godt være en parallel, chthonisk figur, der nu på engang er underordnet Yima og Zarathustra. Hans navn »Mandglæderen« passer ganske godt dertil.

Og nu forstår vi, at guldaldersagnet kan knytte sig til Yima og Yama. For den græske religions vedkommende er det nemlig med sikkerhed påvist, at guldaldermyterne og deres affødning Slaraffenlandsfortællingerne er af chthonisk oprindelse[6]). Således er f. ex. Fæakerne, om hvis lyksalighed Odysseen kan fortælle, egentlig Underjordiske, og de romantiske rejser til salige lande udspringer af Elysiumforestillingen. De døde har det godt, dem skræmmer døden ikke mere, og de får nok at leve af i de spiser og drikke og søde sager, de efterlevende bringer dem ved ofrene, — det er en af de mange forestillinger, man i menneskehedens barndom har dannet sig om de døde og deres sted. Tillige må det mærkes, at i gammel mytologi, som f. ex. den ældste græske, er sjælenes sted tidt tillige gudernes sted, så de får del i alle gudehavens herligheder (se Dieterich. Nekyia 1893. s. 21 f.).

Et sådant lykkeligt sted har dødsfyrsten Yima beredt for sjælene, — ikke særligt for de troende,

men for det levende overhovedet (et ejendommeligt primitivt og ikke-zarathustrisk træk!), — og ligesom Roth vistnok har ret i at anse den persiske forestilling om dødsriget på jorden for oprindeligere end det indiske Hades[7]), således tror jeg, at man indenfor den persiske overlevering må betragte det dunkle sagn om sjælehaven som det ældste, fordi det afgiver en så uzarathustrisk salighedslære og er forbundet med den gammeldags Fimbulvintermyte, og fordi sjælehaver overhovedet er en urgammel forestilling, medens den mere forståelige og historisk bestemte guldalder i tidernes morgen er en rationaliserende indordning i verdensløbets saga.

At der blandt Yimas arvetagere er en gud som Mithra (Yasht 19, 35) behøver knap at tilføjes som vidnesbyrd om, at det er i gude- eller kultuskampens sfære, sagnet om Yimas fald fører os hen; men et vidnesbyrd om den magt, den styrtede gud oprindelig må have øvet, er det træk i sagnet, at ingen formåede at løfte arven helt efter Yima, men at hans rige deltes mellem tre, nemlig Mithra og de to mægtige sagnhelte Thraetaona og Keresaspa. Om denne Yimas magt har været rent lokal eller om den har strakt sig over hele den ariske stamme, kan næppe afgøres; men den enevældige rolle, han spiller i dødsriget, også efter indisk opfattelse, skulde nærmest tyde på det sidste.

Mærkeligt, at forestillingen om en dødsrigets beherskerinde, der i de andre mytologier spiller så stor en rolle, er så svag hos Iranerne. Thi Yimas søster Yimak, i hvem man har villet finde en sådan, nævnes kun i Bundehesh og synes at være hans kvindelige dobbeltgænger (måske fremkaldt ved Yimas navnelighed med *yẹmi* — tvillinger). Menneskeslægten og flere af dyrene siges i Bundehesh (31, 4; 23, 1) at nedstamme fra dette søskende- og

ægtepar. Men de chthoniske forestillinger er overhovedet svage og udviskede i Avesta. Teologien rettede sit blik så stærkt mod himlen og forlagde så ubetinget sjæleverdenen did, at der intet blev tilbage for underverdenen end det ligefremme, dogmatisk bestemte helvede. Tillige blev det meste af, hvad der var tilbage af gammelt hedenskab, omsat i ligefrem djævlelære, og denne fik i så høj grad teologiens moralsk-abstrakte præg, at det stof, den er tildannet af, næsten altid er gjort ukendeligt[8]).

Denne tilbagetrængning af de chthoniske elementer ser vi også tydeligt af den fuldstændig realistiske karakter, den mytologiske forestilling om jorden har hos Iranerne. Naturligvis er jorden et kvindeligt væsen, men hele den mystik, der omgiver de andre mytologiers jordgudinder som underjordiske, varslende, straffende, på engang dødbringende og livsskabende væsener — den er forsvunden fra Armaiti *(ārmaiti)*, som jorden kaldes i Avesta. Hun er ingen Gaia eller Demeter, ingen Ishtar eller Aditi; kun et eneste, sent, sted (Schay. la Schay. 15, 20 ff.) kan man spore, at hun bor i jorden; og nogle enkelte steder i samme bog (15, 5; 21, 5) kan man se, at hun som gudinde for kvinderne har haft indflydelse på deres frugtbarhed og anråbes ved bryllupper, og altså har noget af en Ishtars eller en Aditis chthoniske magt. Men ikke såmeget som en jordemoderbestalling får hun nogetsteds, hvilket dog måske kan forklares ved, at fødselshjælperen i det gamle Iran synes at have været mandlig.

Også hendes personifikation er tilbagetrædende. At hun allerede i Gathaerne (Yasna 45, 4) kaldes Ormuzds datter siger ikke mere, end at ilden kaldes

hans søn, nemlig at disse guddomme er inddragne under Ormuzd. »Og da jorden, billedligt, er menneskets moder, og skaberen Ormuzd, ligeså billedligt, er hans fader, så har denne ulykkelige forbindelse af antropomorfismer forledt den senere overtro til at tage disse bestemmelser bogstaveligt og at anføre dem som en retfærdiggørelse af ægteskabet mellem fader og datter«. Således afviser West med fast kritik den løbende påstand om, at Armaiti skulde være Ormuzds hustru[9]) og den sene legende om, at Zarathustra så Ormuzd favne sin datter Armaiti (oversat S. B. E. XVIII, 415 f.), har derfor ligeså lidt mytologisk værdi som selve datterbestemmelsen. En »Liebesgeschichte des Himmels und der Erde« kan man ihvertfald ikke slå ud deraf (således som endnu Da. vil L. Z. A. I, 24).

Som jordgudinde er Armaiti ellers overalt i Avesta fuldstændig identisk med jorden selv, jordsmonnet, jorden der graves og pløjes og vandes og drænes. »Kære Spenta Armaiti«, siger Yima i sagnet, vi hørte, »udvid dig og bliv stor, at du kan rumme menneskene«; og således altid, ganske materielt. Navnet Armaiti synes jorden at have fået af den villighed og ydmyghed (Sskr.: *aramati*), som den viser mod bonden: »Alt ondt, man gør den, modtager den føjeligt«, siger Bundehesh (se Da. L. Z. A. II, 15—16). Derfor bliver Armaiti i Avestas moralske idélære ydmyghedens genius og modsættes selviskhedens eller overmodets ånd Taromaiti.

Således falder det ihvertfald lettest at tænke sig forholdet mellem de to sider af denne genius; men dette peger på, at den materielle side er den ældste, og at Armaiti har foreligget som jordgudinde førend den zarathustriske teologi ophøjede hende til en moralsk potens; og det mærkelige faktum, at denne ene af ærkeenglene har kvindekøn (medens de andre

enten er mask., neutr. eller abstraktionens femininum) synes dog — for ikke at tale om de mytiske rudimenter — at tyde på en forefunden, kvindelig guddom, som teologien da har behandlet efter sit tarv.

Idet dyrkelsen af jordens gudinde således fortætter sig til en dyrkelse af jorden selv, skulde man vente, at jordens enkelte elementer eller bestanddele blev genstand for en tilsvarende hyldest. Dette er imidlertid kun for en del tilfældet. Om bjærgene ser vi ganske vist, at de bestandig står i et vist ideelt skær for den iraniske bevidsthed, og — som vi skal se — spiller de en meget stor rolle i verdensbilledet; de kan også tænkes som gudeboliger, som forbindelsen mellem jord og himmel, som den hellige Haomaplantes voxested, og de egentlige Persere har ofret til deres klanguder på bjærgene. Men kun i denne forstand er bjærgene hellige steder; guddomme har de næppe været.

Endnu mindre nyder stenene nogen dyrkelse, og heri ligner Iraneren den vediske Inder. Det er betegnende for dem begge, at denne døde side af naturen ikke er blevet dem hellig, og man kunde fristes til her, med henblik på Semiternes evindelige stendyrkelse, at synge en lovsang over de ariske folk, der holdt meget mere af at dyrke de levende og frugtbare planter, hvis ikke Grækernes oldtid bar så kendelige spor af en stenkultus, og hvis Romerne ikke ovenikøbet havde næret en betydelig forkærlighed for at bære kampestene rundt i processioner. En fornuftigere opgave vilde det derfor være at undersøge, om der ikke i de naturforhold, som de ældste Ariere færdedes i, kunde findes nogen grund til, at de ikke er kommet ind på stendyrkelsen.

Ejendommeligt er det dog for de praktiske Iranere, at metallerne fik den betydning, som stenene ikke vandt. De har deres genius blandt ærkeenglene,

og dennes navn Xathra vairya blev ikke blot betegnelse for jærn og guld, krigsførelsens og kongedømmets malme, men også for det hellige rige, som vandtes ved deres hjælp.

At jordens planter og træer har været Iranerne hellige, er klart nok; kun er det ikke klart, hvor gammel deres hellighed er. Når Herodot (VII, 31) beretter, at Xerxes på vejen til Sardes så en platan, der forekom ham så smuk, at han behængte den med guldsmykker og gav den en af de udødeliges garde til æresvagt, så må dette dog tyde på trædyrkelse; og en lignende kultus har man truffet i vore dage hos persiske muselmænd: enlige store træer, til hvis ære de forbifarende kastede småsten i dynge og afskar en flig af deres klædning for at hænge den op i træet[10]).

Den store nænsomhed over træerne, som var Perserne egen og som ytrer sig så mærkeligt i Gadatesindskriften; Parsipræsternes stærke forpligtelser til at plante træer; de hellige lunde ved templerne og den hele glimrende havekultur, som man fra oldtiden og til vore dage[11]) har beundret hos Perserne — det kan altsammen vel forklares ved dette folks stærke kultursans, men denne er igen et træk i deres religiøsitet: hvad der er dem praktisk magtpåliggende er dem også en hellig forpligtelse, og hvad de har megen nytte af, er dem med det samme en helligdom.

Men netop derfor er det lidt vanskeligt at bedømme, om ikke trædyrkelsen først har fået sin betydning for Iranerne, da deres kultur kom så vidt, at der kunde være tale om »trædyrkelse« i ordets praktiske forstand, d. v. s. dengang de havde overvundet det nomadiske standpunkt.

Planterne (urterne) derimod har jo allerede på dette kulturtrin en betydning, som vel kunde

gøre dem hellige. For det første som kvægfoder. Med den begrundelse tilbedes planternes genius Ameretat (Siroze 2, 7): »Vi tilbede den udødelige hellige Ameretat, de fede græsgange, høstens fylde og den mægtige Gaokerena, den mazdaskabte«. Gaokerena, hvilket vel omtrent betyder »Koføde«, er planternes repræsentant i verdenssystemet; hvis dens navn virkelig tør opløses som »kofrembringeren«, giver den åbenbart dermed planteriget en særlig betydning for kvæget; Pehleviskrifterne sætter »Gokart« i forbindelse med den »hvide Soma«, som er udødelighedens drik; men Somadyrkelsen er et problem for sig, som vi må gemme til en senere sammenhæng.

Også som menneskeføde har urterne haft en stor betydning i den iraniske oldtid; navnlig betragtes de som livsbevarende, lægekraftige, og stilles i denne egenskab under engelen Ameretats, »Udødeligheds«, ægide. Hos Inderne findes den samme forbindelse mellem urter og udødelighed, idet mange planter bærer navnet *amṛtam* (= ἀμ-β-ροσια), og en plante af dette navn er virkelig gudernes Ambrosia. Bestandig stilles »urter og vand« sammen i Avesta som sundheds- og livskilder, og da de nu også tænkes som den himmelske spise, de salige skal nyde, indtil de helt er uden legemligt behov, og da præsterne fremdeles holdt sig til denne næring, så er det ikke utænkeligt, hvad jeg allerede har antydet, og hvad Herodot jo synes at bekræfte, at Perserne, eller snarere Mederne, virkelig fra først af har levet af planteføde, og at »urter og vand« derved har fået denne hellighed. At dette hellige par senere blev det materielle udtryk for to af Avestas højeste begreber »udødelighed og fuldkommenhed« har Darmesteter vist i sit glimrende ungdomsarbejde »Haurvatat et Ameretat«, hvori alt fornødent om iranisk plantekultus vil findes.

Det geografiske billede af jorden, som — endnu mytisk farvet — fastholdes i Avesta, lader sig for en del forfølge tilbage til førzarathustrisk tid. Bundehesh, der samler Avestas spredte ytringer herom til en ordnet fremstilling, bringer os af letforklarlige grunde nærmest på de tanker, at verden er et bjærgland. Men den måde, hvorpå disse bjærge beskrives, og den orden, i hvilken de nævnes, lader os formode, at det landskab, vi her har for os, er en blanding af den iraniske virkelighed og det mytologiske landkort, som vi også træffer hos Inderne. Dette sidste ligner nærmest en skydeskive, idet det om et himmelbjærg på den flade, cirkelrunde jordklodes midte ordner en mængde concentriske ringbjærge, der er forbundne ved ringsøer, og som også yderst er omgivet af det store Ocean, i hvilket verdensøerne, den befolkede verden, svømmer. Dette verdensbillede rummer også den, vistnok fra Babylon udgåede, forestilling, at den hele jordflade hæver sig op over et uendeligt vanddyb, der omgiver den til alle sider, og af hvilket det egentlige verdenshav kun er en ringe del. Dette mytiske ocean fortsætter sig også opad, opover den faste himmelhvælving, gennem hvis sluser »vandene oventil« slippes ned

over jorden. Himmelhvælvingen, der er halvkugleformet, hviler på en yderste bjærgcirkel uden om verdenshavet; bag disse horizontbjærges rande går solen op og ned.

Af dette verdensbillede er der nu kun ubetydelige spor tilbage i Avesta, ti de realistiske Persere har overalt, hvor virkeligheden trængte på, ladet den få indpas, og af det gamle kun bevaret de almindelige kosmogoniske forestillinger, som ingen erfaring i oldtiden kunde fortrænge.

Vi hører således om en bjærgmur Hara berezaiti, der omslutter hele jorden ved Oceanets yderste rand og tænkes som himmelhvælvingens periferiske bærer; i Oceanet selv, der omskyller alle landene, hviler disse som store øer, de 7 karsvares eller verdensdele, én stor i midten og 6 mindre, som omgiver denne. Af disse er midterøen, Qaniratha, den kendte verden, de andre er fjærne og utilgængelige. På Qaniratha træffer vi de store bjærgmasser, hvori den iraniske fantasi svælger. Nogle af disse bjærge er mytiske og røber forsåvidt spor af den koncentriske ordning, som når det store jærnbjærg Taëra tænkes som jordens midte og det sted, om hvilket stjærnerne krese. I den indiske Avestaoversættelse forklares Taëra som Meru, hvilket just er Indernes navn på jordens kolossale midterbjærg. Den mytiske ringordning uden om dette bjærg er imidlertid afløst af den empiriske bjærgkæde, der strækker sig fra det Sorte hav til Himalaya, og i hvilken vi nu påny træffer både Hara berezaiti og Taëra som geografisk bestemte punkter; men iøvrigt er såvel disse som andre bjærgtoppe mytisk farvede. På Hara (Elburz) voxer Somaplanten, som steg did ned fra himlen; der står også engelen Sraoshas strålende borg, og dette er solbjærget, hvor Mithra viser sig; senere fik fuglen Simurgh sin rede her. Fra

det østligste bjærg, det gyldne Hukairya, vælder bjærgkilden Ardvisura i tusinde mandshøjder ned mod Oceanet. Ti Hukairya rager op mod himlens port, og fra himlen kommer disse vande, som Gud har skabt til en urkilde for alle jordens vande og alt det levendes frugtbarhed. Den vestligste bjærgspids er »Domsbjærget« Cikat-i Daitik, hvor sjælene bliver dømt, og hvorfra Cinvatbroen fører dem over til paradis eller styrter dem i helvede.

Den mytiske side af dette verdensbillede er ihvertfald førzarathustrisk; ti »den syvfoldige jord« omtales i en meget pålidelig Gatha (Yasna 32, 3), og er da også den ældste kendte ordning af jorden, den, Babylonerne beholdt i deres skildring af underverdenen, medens de forlængst for den virkelige verdens vedkommende havde indrettet sig moderne med fire verdenshjørner. Hvorvidt den sprængning af det mytiske verdensbillede, som vi ser fuldbyrdet i den yngere Avesta, allerede skriver sig fra tiden før Zarathustra, er ikke godt at se, da Gathaerne iøvrigt tie om sagen; men da verdensmidten Taëra synes at være bleven lokaliseret i de egne, hvorfra Zarathustrareligionen udgik, har man måske heri et fingerpeg om, at allerede dennes tidligste præster har besørget den geografiske omordning. Ihvertfald kan man vanskelig tænke sig, at den naive opfattelse af verden kan have overlevet Persernes politiske rejsning og første store krigstog, hvilke er blevet førte med en meget betydelig geografisk horizont[1].

Men også mytologien fortæller os lidt om verdensbilledets ælde. Det store havdyb, som Babylonerne kaldte *apsu* og Grækerne *Ὠκέανος* og som omgiver jorden, ja himlen med, til alle sider, hedder hos Perserne Vourukasha — »Vidstrand«; også med dette var realismen på færde og forlagde Vourukasha til det hav, hvis vide strand man kendte, nemlig det kaspiske, og der indtræder derved den uklarhed, at denne sø snart tages som et ligefremt hav, snart som et underfuldt vand, fra hvilket alle søer og alle vande udstrømme; selv regnen hentes op fra Vourukasha, der forsåvidt endnu repræsenterer vandene oventil eller står i forbindelse med dem gennem den omtalte bjærgkilde Ardvisura. Og når da disse vande er strømmet over jorden og har frugtbargjort den, ti alle kim og spirer bringer de med sig, — de hviler i Vourukashas skød —, så strømmer de tilbage til den store sø, hvis dyb er hvilepunktet i naturens kresløb.

At disse forestillinger om Vourukasha når tilbage til den ældste iraniske tid, kan næppe betvivles; ti egnene om denne sø er det egentlige mytiske landskab i Avesta, befolket med underfulde væsener og tumlepladsen for de kampe og skæbnesvangre

hændelser, af hvilke den persiske folketro og gudelære vrimler, og af hvilke nogle ubestrideligt er gammelariske.

Men ikke alle: Det trebenede æsel f. ex., der nævnes i en dårlig og imiteret Gathastrofe (Yasna 42), og om hvilket Bundehesh (19, 1—12) videre har at mælde, at det står midt i søen Vourukasha, med et horn i panden og pukkel på ryggen, med 6 øjne og 9 munde, at når det sænker hovedet i vandet, skvulper søen op over sine bredder, når det brøler, undfanger alle søens hunvæsener osv. — det er sikkert et sent fantasifoster eller snarere en fremmed gæst i Avesta, et af de havuhyrer, alverdens overtro taler om, og som nu er draget ind under Parsismen og trods al sin hedenske gyselighed gjort til en af Mazdas rene skabninger, en mægtig djævlebetvinger, hvis urin alene er nok til at rense alt vand i de syv verdensdele [1]).

Vanskeligere er det at dømme om det livstræ, »Mangefrø«, der voxer op af Vourukashas dyb og bærer kim til alle spirer i sine frø; på dets grene sidder fuglen Saëna eller Sin (den senere Simurgh), og når den letter, dypper træets grene ned i søen og sænker deres spirer i vandet. Det er det træ, der holder hele verden i live, og nær ved det voxer Gaokerena eller den hvide Hom, hvis saft er udødelighedens drik.

Dette sidste træk kunde tyde på, at livstræet er ældre end Haoma'en; denne sammenstilling af to plantevæxter, som i virkeligheden kun dublerer hinanden, tyder på senere tillæmpelse. Og afgjort er det livstræet, som har sin naturlige plads på dette sted og Haoma det tilføjede, ti denne har egentlig intet ærinde her, andet end det også at være en livsvæxt.

Om livstræets absolute alder er der hermed ikke

sagt meget, ti om Haomas optræden vêd vi intet sikkert. »Mangefrø« nævnes et eneste sent sted i Avesta (Yasht 12, 17) og er der meget tilbagetrædende; men læser man Bundehesh (18, 1 f.), vil man se et ejendommeligt dybvandsbillede af Parsismens tankegang: livstræet på søens bund, den store øgle, der uafladeligt truer det, og de 10 fiske, der vogter på øglen og værner om det dyrebare træ.

I Babylonernes gamle epos, Gilgamishkvadet, findes en livets urt på havets dyb, som helten dukker ned efter, og en slange, som snapper den fra ham, da han endelig har fået det fat. Er det en sådan forestilling, som er nået til Iran, eller har Iranerne haft den fra fordum?

Vi kan ikke svare derpå; vi vêd kun, at dette livstræ voxer sig stedse større, jo længere vi i den persiske historie kommer bort fra Avesta, ligesom fuglen Simurgh, der er så ejendommelig for den nypersiske fantasiverden, først røber sin betydning i Pehlevilitteraturen.

Gammel og utvivlsomt arisk er derimod den guddom, der tydeligt i Avesta siges at have sit bo i Vourukashas dyb, og som også har sit navn derefter: »Vandenes søn« Apam Napat *(napå = nepos).* Han findes nemlig med samme navn og samme virksomhed i Vedaerne (navnlig Rigv. II, 35) som en frugtbargørende ånd, der fra sit sæde i vandet udsender spirekraft over jorden. I den vediske teologi er han allerede spundet ind i de allegorier om ild og vand og frugtbarhed, som var Brahmanernes kæphest. Da disse nu ikke kunde høre om en, der var født af vandene, uden strax at forstå det om ilden (lynet fødes af regnskyer), så forstod de Apam Napat om ildguden Agni eller om lysguden Savitri, og fanta-

serede sig derved ganske bort fra den guddom, de oprindelig her havde at gøre med.

I Avesta er Apam Napat et langt simplere fænomen.

Først er at melde, at fordi *napāṭ* betyder søn, behøver denne gud ingenlunde at tænkes som et barn, således som man efter Rig. V. II, 35, 13 er tilbøjelig til at slutte (Geldn. »das Wasserkind«); ti ordet *napāṭ* har en vidtstrakt betydning og står ihvertfald på indisk ofte for at antyde en principiel sammenhæng mellem et væsen og den sfære, det tilhører, (exempler hos Windischm. Z. St. 183), ligesom man også i semitiske sprog kan bruge ordet »søn« for at antyde noget principielt og begrebsmæssigt. På Dansk kunde man vel bedst kalde ham »havmanden«. De prædikater, Apam Napat får, er just heller ikke barnlige: »Den høje herre, den bydende hersker, den hesterappe, de bønfaldendes stærke hjælper« (Yasht 19, 52 o. fl. steder)[2]).

Altså en selvstændig og magtøvende gud, der har nydt kultus, siden der er dem, der bønfalder ham; at han bor i vandet, siger fortsættelsen af det citerede sted, og at dette vand er Vourukasha, ser vi bl. a. af Yasht 8, 34 (jfr. v. 32). Sammesteds berettes det, at hans virksomhed er at fordele vandene »ligesom vinden og de retfærdiges Fravashis«. For en gud, der har sit sæde i vandet og altså ikke behøver at bringe det tilveje, bliver også dets rette fordeling den naturlige virksomhed, og vi ser en så mægtig gud som den indiske Varuna optaget af den samme beskæftigelse.

Apam Napat har altså sin faste funktion ved jordens vandværk og vilde forsåvidt være at kalde en særgud, navnlig da han er knyttet til en bestemt lokalitet. Dog peger hans prædikater videre. De rappe heste eller den hesteraphed, som tillægges

ham *(aurvaṭaspa)*, må ikke forstås allegorisk, om kilder, bølger e. l. Vedahymnen siger udtrykkeligt: »Her er hestens fødested«, og Windischmann (Z. St. s. 186) har ganske sikkert ret i, at hestene må tilhøre Apam Napat, som de tilhører Poseidon, fordi de trives bedst ved vandets grønne enge. En sådan Poseidon fytalmios og hippios er Apam Napat, og hans virksomhed og »høje herskermagt« nå'r meget videre end den blotte særguds. Han er da også så meget mand på egen hånd, at han optræder som Skaber; »han skabte og dannede menneskene«, siger Yasht 19, 52. Denne påstand har man søgt at begrænse derhen, at han som spirekraftens princip skulde få indflydelse på forplantningen; ti, siger Windischmann (s. 180), »i en zarathustrisk bog vilde menneskenes skabelse næppe tillægges en ganske underordnet Gud«.

Her ligger fejlen i den hele argumentation om Apam Napat; man vrider og vender sig for at finde ham en plads i det zarathustriske system og tager den indiske spekulations subtileste påhit til hjælp, fordi man ikke er fortrolig med den simple ting, at en gud kan have haft en fortidsmagt, som han mistede ved at drages ind under den sejrende guddoms regimente, men at hans gamle herlighed dog hænger ved ham som en titel, selv hvor han er reduceret til at blive en ganske tarvelig bestillingsmand.

Det er dog ikke Ormuzd alene, der begrænsede Apam Napat. Han havde sine konkurrenter allerede i den lavere mytologi. Vi har hørt, at vinden og Fravashierne, ligesåvel som han, er vandenes fordelere; men endnu stærkere blev han trængt af regnstjærnen Tishtrya (Sirius), hvis tilbedelse fylder

den store 8de Yasht. Af denne ser vi tydeligt, at Tishtrya er blevet den egentlige regnmagt, der overhovedet skaffer vandet tilveje, medens Apam Napat kun har den underordnede gerning at fordele det — igen vel et arrangement, hvorved man vil forlige den besejrede eller tilsidesatte guddom og skaffe ham et udkomme. Tilsidst erobrer Tishtrya endogså de i vandene nedlagte sædspirer, så at den konfusion indtræder, at disse skulde komme fra stjærnerne (Spiegel. E. A. II, 72). At Tishtrya er den yngre af de to, må vi formode, dels fordi denne stjærnes kultus ikke ad den indiske omvej kan forfølges tilbage til den ariske tid, dels fordi sådanne astrale myter med deres iagttagelser og beregninger bærer præg af en langt senere kultur end troen på den plumpe havmand dernede[3]). Også hans babyloniske stalbroder Ea sad trygt i sit vanddyb, længe før noget menneske, selv i dette land, havde tænkt på at løfte sit blik mod stjærnerne.

Hvilken astronomi der dølger sig bag Tishtrya-yashtens sideriske skildringer — om en babylonisk eller en særlig persisk, skal jeg lade usagt[4]). Derfor må det indtil videre stå hen, fra hvilken side og på hvilket tidspunkt Siriusdyrkelsen er trængt ind i Iran. Kun vêd vi, at Plutarch (De Iside. 47) omtaler Sirius' fremskudte stilling; og at stjærnen er voxet ganske anderledes fast i den yngre Avesta end f. ex. forestillingen om det trebenede æsel, det ser vi af dens hele stilling i texterne, hvor den ikke blot har sin egen store hymne, men også sin faste plads i litaniet.

Ihvertfald må denne myte nævnes her som det vigtigste af Vourukashasagnene, og tilmed har den optaget mytiske elementer i sig, der vistnok er meget gamle. Således den hestekamp, som er Yashtens hovedbegivenhed.

Skønt Tishtrya nemlig omtales ligefrem som den stjærne, småkvæg og storkvæg længes efter: »Når vil den lyse, strålende Tishtrya stige frem? Når vil kilderne sprudle? Når vil vandenes strømme vælde frem?« — så skildres stjærnen dog også under menneske- og dyreskikkelser, der sikkert bunder i Avataraforestillinger, men som man synes at have givet en astronomisk betydning. I ti dage optræder den nemlig som en 15-årig yngling, i de næste ti som en guldhornet oxe, og i de sidste ti som en hvid hest, en skøn, gyldenøret, guldgjordet hest, mod hvilken tørkens dæmon Apaosha løber frem som et sort og skallet øg. De støder sammen i nærkamp og kæmper i tre dage og tre nætter; men den sorte dæmon vinder overhånd og driver for en tid sin modstander bort fra søen Vourukasha. Da råber Tishtrya om hjælp til Ahura Mazda; han ofrer til den nødstedte stjærne og fylder den derved med sejrrige kræfter. »Da drager Tishtrya atter til søen Vourukasha i den hvide hests skikkelse og kæmper mod djævelen Apaosha, den sorte hest; og sejrherre bliver Tishtrya, den lysende, herlige, og han fordriver djævelen Apaosha en mil bort fra søen Vourukasha. Og Tishtrya forkynder sin lykke: Held mig, Ahura Mazda! Held vande og urter, held Mazdatroen! Held blev vandene til del, og eder, I søernes strømme! Uhindret kunne de løbe over kornrige agre og kornløse vange og over de jordiske skabninger! — Og han lader søen bruse op og driver søen op og lader den skylle op og strømme over«. (Yasht 8, 26, 28 —31).

Denne hestekamp, der med sin dramatiske konflikt adskiller sig fra Tishtryas øvrige forvandlinger, er temmelig enestående ikke blot i Avesta men også i nabolandenes mytologier. Det er ikke det sædvanlige hestepar, Grækernes Dioskurer, Indernes Açviner;

ti disse er fredeligt samvirkende, frugtbargørende og frelsende hesteguder. Ejheller er det Hrimfaxe og Skinfaxe, ti de har intet med nat og dag at gøre — for da ikke at tale om de mange tilfælde af den sorte, den hvide og den røde hest, der, især i østeuropæiske eventyr, tyder på forestillinger om dagningens udvikling af natten. De er et ejendommeligt produkt af den iraniske mytedannelse, der ikke kan tænke sig et par, uden det skal være kæmpende, og således måske har omdannet det — i Avesta ellers forsvundne — indogermaniske Dioskurmotiv. Men snarere er det dog vel en førstehåndsdannelse fra Iranernes rytterliv på Vourukashas hesterige vange, da den mælkehvide hingst er blevet udtryk for en venligsindet, frugtbargørende magt, medens den sorte, ligesom Plutos heste og fandens hest i folketroen, er mørkets og den Ondes sendebud og gøres til et afrakket øg ganske som den slemme hest i eventyrene. Gubernatis, som har skrevet dyrenes mytologi med så megen kundskab, vil endogså vide, at sorte heste ifølge folketroen er vilde og ondskabsfulde, og han nævner exempler på, at den sorte hest optræder ildevarslende og henter folk til helvede. At drømme om hvide heste varsler lykke, står der på græsk hos Suidas, men ond er drømmen om sorte heste[5]).

Af sådanne primitive forestillinger er denne de persiske hestes kamp om Vourukashas vande sikkert oprindelig udsprunget og senere flettet ind i Tishtryamyten, hvor den forsåvidt er overflødig, som regnstjærnen også for sin egen person er mand for at skaffe regn. Man ser den nemlig strax efter (Yasht 8, 49 ff.) optræde uden nogenslags mellemmand eller sindbilledlig forklædning i kamp med tørkehexen eller Peri'en Duzhyairya, men denne kvind har vi et vist hold på, idet vi just træffer det samme navn

eller ord for tørken i de ældste kileindskrifter, hvor de onder, Darius afbeder, er »fjender, tørke og løgn«. Om da personifikationen er ældre eller yngre end indskriften må blive sin sag; — med ordet *duzhyāirya* står vi ihvertfald på ægte gammel iranisk grund.

Men endnu en djævledyst har stået ved Vourukashas bredder, og det en strid om Irans hele nationale existens, der just kan lære os, hvor dybt dette folk var politisk bevæget selv i sine primitive myter. »Den uopnåelige herlighed«, de ariske folks [ɔ: Iranernes] magttegn og kongelige klenodie, er stridens æble. Efter den udsendte den gode og den onde Ånd hver sin hurtigste løber; den gode Ånd sendte ilden *(ātar)*, den onde sendte dragen Azhi Dahaka (den brændende (ildsprudende?) drage). »Og forspring vandt Ahura Mazdas ild, så at den troede sig sikker: Nu kan jeg gribe herligheden! — Og bag den rendte den trekæftede, vantro drage, og således svor den: »Det skal du vide, Ahura Mazdas ild! at hvis du fanger herligheden, så skal jeg snappe dig, så du ikke mere skal lyse på den gudskabte jord som den retfærdige menneskeheds vogter«. Da gav ilden slip, for at redde livet, af frygt for dragen«. Nu får dragen forspring, men ilden indhenter den: »Det skal du vide, trekæftede, vantro drage, at hvis du fanger herligheden, så skal jeg svide dig i gattet og brænde dig i flaben, og du skal ikke mere gøre den retfærdige menneskehed fortræd på den gudskabte jord«. Da gav dragen slip, af frygt for ilden, for at redde livet. Og således nåede herligheden til søen Vourukasha; der fattede Apam Napat attrå til den. Og han fik virkelig også fat i den, den hesterappe Apam Napat, der nede i søens bundløse

dyb« (Zamyad Yasht XIX, 45 ff.). — Hertil knytter sig nu (v. 55 ff.) sagnet om, hvorledes den kække Turanier Franrasyan tre gange sprang nøgen ned i Vourukasha for at gribe herligheden, men stadig skyllede søen den bort, så at han ikke fik den fat.

Det sidste sagn refererer sig til en af sagnhistoriens politiske begivenheder, der imidlertid fik et andet udfald end her fortalt, idet Turaneren Afrasyab, om hvem talen er, virkelig fik magten i Iran, endogså tre gange, og øvede et mægtigt herredømme, men da han tilsidst blev fordrevet, kan man altså forsåvidt sige, at han ikke fik herligheden fuldt i hænde[6]).

Også kampen mellem ilden og dragen Dahaka har man tydet politisk; traditionen vêd meget nøjagtig besked med, i hvilket arabisk dynasti kong Dahaka eller Zohak hører hjemme, og slangekongen Zohaks rædselsherredømme er en af Firdusis bedste episoder[7]). Dette er nu naturligvis en rationaliserende behandling af myten, men vist er det, at denne strid mellem ilden og dragen end ikke i Avesta har det fjerneste med naturbegivenheder at gøre. Sagens pointe er ikke, som i Tishtryayashten, Vourukashas vande, men folkemajestæten, som gemmer sig i disse, og Geldner har ret i at bemærke (Drei Yasht s. 33), at det mere er et kapløb efter den flygtende herlighed end en egentlig kamp mellem de to væsener, der er tale om. Man kan imidlertid mene (som Da. L. Z. A. I, 86 v. 20), at vi allerede her har en politisk rationalisering af den gamle slangemyte, der møder os i alle lande og særligt i Indien i Indras store kamp med tørkeslangen Vritra; og det skal ikke nægtes, at på de steder, hvor vi ellers træffer Azhi Dahaka i Avesta, er vi nærmere ved den egentlige slangekamp.

Thraetaona og Keresaspa, de to stærke sagn-

helte, er Avestas egentlige slangedræbere. Om den første hedder det (Yasht 9, 8), at han dræbte »slangen Dahaka, den trekæftede, trehovedede, sexøjede, tusindfoldstærke, overmægtige, djævelske Druj, de levendes voldsmand, som Ahriman har skabt som den vældigste djævel til skade for de jordiske væsener og de retfærdiges folk til fordærv«.

Om Keresaspa, den køllevæbnede kæmpe, der senere under navnet Rustem blev Persernes Herkules, hedder det i samme Yasht v. 9:

»Han, der dræbte den hornede slange, heste- og menneskeæderen, den ædderspyende grønne, over hvilken giften flød tommetyk og grøn. Over den kogte Keresaspa sig middagsmad i en jærngryde; da blev det for varmt for den onde slange; den svedte og sprang frem under gryden, så det kogende vand spildtes, og forskrækket sprang den modige Keresaspa tilbage«.

Dette er vistnok en anden slange end Dahaka, og et sagn, der har haft sin bestemte, for Perserne velkendte, men for os ganske dunkle, begivenhed. I Yasht 19, 37 ff., hvor de samme to slangekampe omtales med de samme ord som i Yasht 8, føjes der flere varianter til, således om slangen Snavidhaka, der tænkte således: »Jeg er kun en unge og ganske lille, men når jeg bliver stor, så vil jeg gøre jorden til et hjul og himlen til en vogn og hente den hellige Ånd ned fra paradis og jage den onde Ånd op fra helvede, og de skal spændes for min vogn, den hellige og den onde Ånd, når blot den modige Keresaspa ikke vil slå mig ihjel«.

Her synes den kendte fortælling — der også findes hos Firdusi — om den liden lindorm, der voxede sig stor og frygtelig, at stikke bag ved; men sagnet har fået en særlig iranisk karakter og synes farvet af et vist folkeligt vid, der lader utysket gøre

kål på den hele dualisme ved at spænde de stridende principper sammen i skaglerne. — En vis kosmisk karakter kan man ikke frakende denne slange, der gør »jorden til sit hjul og himlen til sin vogn«. I Vedaen er det en uhyre hest, der besørger verdensomdrejningen.

Sin fortsættelse finder slangesagnet i den episke digtning, hvor det fortælles, at Feridun (Thraetaona) overrumpler slangekongen Zohak i hans palads og vil dræbe ham, men på engelen Sroshs ordre nøjes med at binde ham til bjærget Demavand (Bund. 24, 12; 70, 1. Justi), hvor han skal ligge, til han engang (hvad Avesta også kender) ved tidernes ende, når den store gudekamp nærmer sig, skal rive sig løs og for andengang endelig fældes af den opstandne Keresaspa.

Disse træk, der minder om Prometheus og endnu mere om Loke og Fenrisulven, frister os til at henføre sagnet til det gamle indogermanske mytestof, og da det egentlig har tabt sin mytiske karakter i Avesta og er gået over i det episke, ja tildels i æventyrets stadium, er dette endnu en grund til at regne det for såre gammelt. I hvilken grad og i hvilken forstand slangekampen fra først af har været en naturmyte, og navnlig om slangen — som den indiske Vritra — har været en tørkeslange, derom skulde vi efter de iraniske beretninger slet ikke kunne have nogen mening, hvis der ikke i et eneste ord havde gemt sig en dunkel antydning deraf.

Det er krigsgudens navn: Verethraghna, hvilket, efter hvad vi kan skønne, røber en gammel sammenhæng med den indiske slangemyte: Indras kamp med tørkeslangen Vritra. Direkte knytter der sig ganske vist intet sagn om slangekampe til Verethraghnas mytekreds, men gudens navn vil kun kunne forstås af den, som kender Vritramyten; ti netop dette navn

fører Indra som tillægsnavn, og betegnes derved som Vritradræberen *(vṛtrahan = verethraghna)*, og den persiske krigsgud kan ikke være kommet til sit navn i nogen anden egenskab. Vi nødes derfor til at tro, at kampen netop mod denne slange engang i fortiden har været hans bedrift, eller med andre ord, at der bag Verethraghna skjuler sig en Indra. Og at dette virkelig er tilfældet, synes Pischel at have bevist, idet han gør opmærksom på, at flere af de Avatara's, som tillægges Verethraghna, også hører til Indramyten, nemlig tyren, vædderen og vildsvinet. Men samtidig ser vi, hvor fjærnt vi med denne gud står fra den oldariske mytekreds, og en Perser vilde ved ordet *verethraghna* lige så lidt tænke på Vritra eller slangekamp, som vi Danske ved ordet tusmørke tænker på Thurser eller ved torden tænker på Thor. Han hørte i ordet kun »den sejrrige« og tænkte kun på sin nationale krigsgud derved.

Sit sikre og eneste sted har den iraniske regnmyte i Tishtryayashten: hestekampen og tørkedæmonens betvingelse, det er Avestas virkelige parallel til den indiske Vritramyte.

Men dette viser os tydeligt nok, hvor langt de to folk allerede i tidlig tid har stået fra hinanden.

Man kunde fristes til i Zamyadyashtens slangekampe og væddestrid at finde en iranisk parallel til Vølsungasaga og de andre indogermanske skatterovsagn. Hvis nemlig »herligheden«, rigsmajestæten, som der jages efter, kunde tænkes som et klenodie, en skat af guld e. l.! Ti at den, som Fafnerguldet, forlener sin ejer med magten, er sikkert nok, og ligeledes står det fast, at den ikke varigt kan besiddes af nogen enkelt, men må gå fra hånd til hånd. Som »drageskat« vilde herligheden betegnes ikke blot ved de krav, som dragen i selve dystløbet med ilden gør på dette magttegn, men også ved det påfaldende træk, at de, der vinder herligheden, efterat den er flygtet fra Yima, netop er de store dragebetvingere: Thraetaona og Keresaspa, og at deres slangekampe omtales udførligt i denne sammenhæng (ihvertfald v. 42—44). Endnu stærkere minder vækker Yashtens sidste afsnit, hvor det berettes, at herligheden flygtede ned i vandets dyb til Apam Napat, og at en advarende stemme (v. 58, 61) skræmmede Turaneren bort fra at gribe den; hvortil der da føjes den dublet, at den tilsidst tyede ned i floden Haetumant (ved Irans grænse), hvor den fandt sit endelige hvilested. Dette minder stærkt om Rhinguldets

skæbne, og Yashten sammenføjer endogså — ligesom Niebelungenlied — drageskatmotivet med flodskatmotivet til én fremadskridende fortælling.

Det er heller ikke umuligt, at disse gamle indogermaniske sagn engang i svunden tid også har haft deres sted på iranisk jordbund, og at »herligheden« *hvarenō* oprindelig har været tænkt som et ædelt metal. Ti *xathra vairya,* ærkeengelen, der i Avesta træder så stærkt frem som »rigets« genius, er tillige metallernes repræsentant, hvilket synes at tyde på, at man i gammel tid har tænkt sig rigets idé udtrykt ved et malm. I selve ordet *hvarenō* kunde man (som dr. S. Sørensen har foreslået) vel finde det indiske navn for guldet: *suvarṅa;* ti dette ord, »det skønt farvede«, er sikkert en folkeetymologi af et ældre *svarṅa,* der vilde betyde »det glimrende, lysende« og som, lyd for lyd, svarer til *hvarenō* — ihvertfald bedre end det af Geldner foreslåede *svarṅara* (Drei Yasht s. 2).

Imidlertid kan alt dette kun blive formodninger, ti ethvert direkte spor af, at *hvarenō* skulde være tænkt som en guldskat, er forsvundet af Avesta. Den opfatter ufravigelig — og traditionen med den — *hvarenō* ikke som noget metal eller klenodie, men som en ild eller et lyslegeme. Ordet *hvarenō* må som Avesta-ord oversættes glans eller lys; det fortsætter sig i Nypersisk dels i *ferr,* majestæt, dels i *khurah,* lumen divinum, mentem humanam illuminans, per quod regibus magnis et justis vis propria tribuitur. (Vullers). Avesta skælner mellem to *hvarenō's:* den kongelige *(kavaẹm),* der er de herskende personligheders symbol, og *ahvaretem,* »den uopnåelige«, der er hele det iraniske folks magttegn. Begge anråbes de (Siroze 2) under ildens (Atars) liturgi, og Darmesteter har sikkert ret i sin påvisning (I, 140 f.), at der allerede på dette sted i Avesta findes antyd-

ninger af de udførligere forestillinger om *hvarenō*, som vi ellers kun kender fra traditionen (Bundehesh 17). Her tales der nemlig om tre slags ild: *frōbak* eller *farnbak* (= *hvarenō bāg*, herlighedens guddom), som er præsternes ild; *gushasp*, kongernes ild, og endelig bøndernes ild *(būrzin mitro)*. Ilden er altså ikke blot en politisk faktor, men dens tredeling, der f. ex. hos Inderne har en rent rituel karakter, er endogså foretaget efter et socialt synspunkt: helligdommen bliver de enkelte samfundsklassers shibboleth, og den laveste af disse, bøndernes, bliver ingenlunde dårligst behandlet; ti Zarathustra selv bragte ifølge sagnet den tredie ild ned til dem fra det bål, der brænder foran Ormuzd's trone.

Her mærker vi nu ret forskellen mellem Persere og Indere. Ti Brahmanerne har stedse beholdt ilden for sig selv og gjort den til et præsteligt patent, hvilket de udnyttede såmeget mere, som offeret, hvis bærer ilden er, af alle blev anset for det højeste og mægtigste i verden.

Denne præstevælde og offersvindel har givet den vediske ildkultus dens præg. Ilden er blevet en virkelig gud, personliggjort som gudernes sendebud og præsternes herre, men tillige blev den, ved en panteistisk udvidelse af offerets magt, en altgennemtrængende naturkraft og altbeherskende verdensguddom.

For Iranerne derimod blev ilden, trods al dens hellighed, ingen egentlig guddom og mindst af alt en personlig gud. Ejheller var det offeret, som gav ilden dens religiøse betydning. Avestas praktiske og moralske interesse er her det bestemmende, og ilden bliver almægtig som lutrende element, som det virksomste middel mod djævelskab og urenhed. Ti renselsen er for Perserne, hvad offeret er for Inderne, og medens de præstelige systemer hos disse sidste gør ilden til æmne for en spekulativ offermystik

uden grænser, så løber Magernes ildmoral ud i et endeløst hygiejnisk pedanteri, der tilsidst endog går langt mere ud på at værne ilden mod urenheden end at bruge den til at rense med.

Trods denne betydelige forskel i de to folks forhold til ilden er der dog gode grunde til at tro, at de i deres ældste, fælles kultus har benyttet den på samme måde.

Men at dette fællesskab ligger langt tilbage i historien, ser vi bl. a. af det stærke faktum, at Indere og Persere har forskellige navne for ilden. På indisk hedder ilden *agni,* det latinske *ignis,* det slaviske *ogni* — forsåvidt et gammelt og indogermansk ord. Dog kender Perserne det ikke; de kalder ilden *ātar,* et ord, der vistnok også for Vestindogermanerne har haft gammel kultisk klang; derom vidner det latinske *atrium,* ildstuen, der i senere tid gjorde tjeneste som forstue, men i det gammelitaliske hus var et lille, sodet rum, bestemt til ildens pleje og til dyrkelse af husguderne, hvis billeder opstilledes her. Latinerne afledte selv ordet *atrium* af *ater,* sort, fordi stuen var sværtet af røg, og man har til støtte for denne etymologi henvist til det græske *μέλαθρον,* loft, tag, hus, storstue. Men *atrium* kan vanskelig komme af *ater;* hvorledes skulde afledningsendelsen forstås? Endelsen *trium, θρον,* er instrumental eller lokativisk. Det latinske *atrium* og det græske *μέλαθρον* svarer som rum ikke til hinanden; og endelig er det sidste ords afledning af *μέλας* eller *μέλαινω* mere end tvivlsom; der findes (hvad dr. H. Pedersen oplyser mig om) en ældre sideform *κμέλεθρον,* som fører os i ganske anden retning. Også Jul. Leumann afleder *atrium* af *ātar* (Etymol. Wörterb. d. sskr. Spr. Strassb. 1893. Diss.).

Inderne kender sålidtsom Latinerne ordet *ātar* selv, men også de har bevaret det afledet i et par

forbindelser, af hvilke *atharvan*, »ildpræst«, er den sikreste. Men selve dette præstenavn er gammelt og forgemt; det betegner et præsteskab fra svundne tider og ganske særligt en enkelt: den »første« ildpræst, en indisk Prometheus, der stjal himlens ild. Atharvaveda er tryllesprogenes Veda og røber os det trolddomspræg, som har hvilet over disse præsters gerning.

Heraf tør vi måske slutte, at *ātar*, der udenfor de iraniske sprog kun har bevaret sig i kultiske sammenhænge (i Armenisk dog vrb. *airem*, at brænde), virkelig er det gamle indogermaniske kultusnavn for ilden; og hvis der er nogen pagt mellem ord og ting her i verden, tør man vel også formode, at der, hvor ordet har bevaret sig så rent, bevæger man sig også i fortsættelse af den gamle ildtjeneste uden noget kultisk brud eller afgørende kultiske tilføjelser.

Denne formodning bekræfter sig nu ved en sammenligning med det indiske offervæsen. Vedaerne har — som alt berørt — en rituel tredeling af ilden, idet der ved enhver større ofring tændtes tre bål: husherreilden *(gārhapatya)*, den egentlige offerild *(āhavanīya)*, der var viet guderne, og »sydilden« *(daxiṅāgni)*, der tændtes imod ånder og dæmoner. Denne sidste ild brugtes ikke til egentlige ofringer, men virkede blot skræmmende mod dæmonerne, hvis opholdssted tænktes i syden; men derved betegner den sig som den oprindeligste kultusild af de tre, ti på de primitive religionstrin virker ilden blot ved sit lys og sin lue imod de dæmoniske magter og ikke til at fortære offergaverne. De lægges ved siden af ilden eller bringes guderne på anden måde [6].

Oldenberg, der (Die Religion des Veda s. 336 ff.) netop søger at påvise sydildens ælde, henviser som støtte for sin påstand om, at det primitive offer ikke bruger ilden som offerbringer, til Tylors meddelelser

om vilde folks offerskikke (Prim. Cultur.[3] II, 877 ff.). Man må virkelig også forbavses over, hvor sent den egentlige offerild i virkeligheden optræder i gudsdyrkelsen. De allerfleste ofre, sådanne folk bringer, henlægges til umiddelbar fortæring af guden (således som endnu almuetroens grød- og smørofre), nedstyrtes i vandet, i jordens kløfter eller revner, gives til pris for vindene, hensættes til føde for de hellige dyr e. l. Til flod- og havguder ofrede Grækerne endnu på samme måde levende eller døde dyr, og Hannibal bar sig ikke anderledes ad[7]). Den umiddelbare bespisning af gudebilledet har holdt sig fra den babyloniske Bels store offermåltider til vore dages Hinduisme. — Overalt, hvor blodet spiller en hovedrolle ved ofringen, er ilden ikke offerbærer, ti blodet udgydes enten ligefrem på jorden eller smøres på gudebilledet, stolper, stene eller vægge. Særligt i ældre offerskikke; menneskeofre f. ex. foretoges så godt som aldrig ved opbrænding, og i de chthoniske eller animistiske ofre træder ilden stærkt tilbage. Fremfor alt er Germanernes offerskikke et talende vidnesbyrd; ti hos disse benyttes opbrænding kun ved dødeofret, ellers består ofringen i en .slagtning med blodsmørelse, og, hvis det er dyreofre, i en festlig nydelse af det kogte (aldrig stegte) offerkød, der sydes i store offerkedler. Er det menneskeofre, skaffes ligene af vejen ved at hænges op i træer, sænkes i sumpe, kastes i stranden. End ikke den del af offerdyrene, som ligefrem skænkes guderne, hestehovederne f. ex., opbrændes, men stikkes på stænger i offerlunden e. l. — en skik, der just i høj grad bærer mærke af primitivitet. (Golther: Handbuch d. german. Myth. 1895. s. 559 ff. særlig 567 f.).

»Når guddommen«, siger Tylor (s. 381), »skal tage føden eller ofrene i besiddelse, så tænkes dette at ske ved en optagelse af deres livssaft, deres lugt

eller smag, eller flygtige dele; eller nøjagtigere bestemt: deres ånd eller sjæl. Den stoflige del kan dø eller forfalde, kan tages bort, fortæres eller ødelægges eller simpelthen forblive urørt«.

I disse primitive forestillinger har også de iraniske offerskikke bevæget sig. Herodot bemærker udtrykkelig, at Magerne, når de ofre, ikke rejser altre eller tænder ild. Offergoden sønderlemmer offerdyret og koger kødet; derpå udbreder han fint græs, helst kløver, og lægger alt kødet derpå. Når han da har henlagt det, synger den hosstående Magier Theogonien . . . . og kort tid efter tager offergoden kødet bort igen og handler dermed efter eget tykke« (I, 132). Denne offerskik, eller ihvertfald det ubrændte offer, har Perserne bevaret gennem tiderne; kun ved et enkelt offer, *zōhr-i ātash* (Da. L. Z. A. II, 154, 254), foretages en brænding, men kun af mavenættet, omentum, der i mange folks ofringer indtager en særstilling og ikke regnes for en kødofring. Måske tjener, som Oldenberg formoder, den søde fedtlugt som lokkemiddel for guderne, at de kan vide, hvor offerstedet er.

I Herodots beretning ser Oldenberg nu en skildring af det oldariske offer, som Perserne skulde have beholdt nogenlunde uforandret, medens Inderne har udviklet en ny og større offerteknik, idet de da især er begyndt at b r æ n d e ofrene og derfor har inddraget husherreilden i kultus og skabt den egentlige offerild *(āhavanīya)* som noget ganske nyt.

Han kunde have fundet en endnu stærkere støtte for sin påstand på selve Indiens grund i det utvivlsomt såre gamle »fædreoffer«, »çraddha-ofret«, til de afdødes ånder. Her tændes netop sydilden alene, og med den udtrykkelige hensigt at fordrive de onde ånder, og madofferet, kogte risboller, lægges ned på jorden på afrevet græs, med bøn om, at

fædrene vil komme og tage det; efter fuldbragt offer spises en af risbollerne af offerherrens hustru, de andre kastes i vandet eller på ilden eller gives til en brahman. Nu tør man ganske vist ikke uden videre slutte fra et åndeoffer til et gudeoffer, men çraddha-ofret giver os ihvertfald et billede af ældgammel offerskik (ligesom Fravashiofret hos Perserne s. 82) og fortæller os, at ild og mad ikke har noget med hinanden at gøre på dette kultustrin.

Hvis Oldenberg nu har ret — hvad jeg efter alt det foregående synes, han må have — i, at husherre- og gudeofferild er senere indførte i gudstjenesten, og at »offerild« overhovedet er yngre end »besværgelsesilden«, så ligger den slutning lige for hånden, at Iranerne, som ikke kender offerilden, er blevet stående ved den gamle djævleild, uden, som Inderne, at danne ny alterkultus ved siden af denne. Det er da også tydeligt at se, at den iraniske ildkultus ikke har den fjærneste lighed med det indiske *agnihotra,* ildofret. Skal vi følge ligheder, henvises vi langt snarere til Vestindogermanernes arnekultus, til Atriet, til Hestia og Vesta; her findes en ild, der stedse bevares og dyrkes som selve det brændende og beskyttende element, — ganske som hos Perserne —, medens Inderne, ihvertfald ved Somaofret, tænder ild ved brændegnidning[3]). I dette sidste punkt stikker en mægtig kultisk forskel.

Hertil føjer jeg nu uden betænkning den sproglige gisning, at *ātar (*athar)* må have været det oprindelige navn på Indernes Sydild; ti dette sidste navn synes ihvertfald senere fremkommet ved den tilfældige omstændighed, at Arierne, da de kom til Indien, fik deres fjender mod syd og derfor gjorde dette verdenshjørne til djævlenes region, ligesom Iranerne det nordlige hjørne, og *daxiṅāgni* må altså forhen have haft et andet navn — det, Perserne

beholdt som eneste navn for al ild, og det, Italerne sandsynligvis har haft som navn på deres ældste kultiske ild.

Til denne indiske *ātar* har da den førvediske ildpræst *atharvan* hørt, og at han har bevæget sig i magiske, djævlefordrivende formler, ser vi just af Atharvaveda'en, »den man doch endlich aufhören sollte den jüngsten der Veden zu nennen« (Pischel)[4]. Med den vediske kultus måtte imidlertid denne præst træde tilbage for den præst, der ledsagede ofringen på dens forskellige stadier med sin recitation: offerguden *hotar*, som bliver den vediske tids egentlige offerpræst. Atharvan'en har da muligvis — løsnet fra den nu betydningsløse *daxiṅāgni* — efter sin besværgelsesprofession fået navnet *brahmán*, eller måske han er blevet fortrængt af den officielle rigsbesværger, der, om Pischel har ret[5]), bar dette navn.

I Iran derimod har præsten beholdt ildprættenavnet *āthravan*, hvilket stedse er hans rituelle æresnavn i Avesta (ligesom *sacerdos* i den katolske kirke. Harlez), medens folket kaldte præsterne efter deres stammenavn (deres Levitnavn) Mager; og således også nutildags: mobed *(mog-pati)*; som funktionsnavn har dog det gamle *hotar (zaotar; zōt)* holdt sig i den parsiske kirke til betegnelse af den præst, som besørger hymnerecitationerne og derved indtager hovedstillingen blandt præsterne.

I disse to præstenavne, Atharvan og Zaotar, der altså med kultusændringerne har fristet så forskellig skæbne, og i det fælles forhold til Atarilden har vi den sikre borgen for, at fællesskabet i den ariske fortid har været virkelig kultisk og ikke blot en delagtighed i visse mytologiske idéer.

Også på andre punkter har man søgt dette fællesskab, således fornemmelig i offerstrøelsen, det strå eller halm, som Inderne udbreder ved ofret til sæde

for guderne, og som de kalder *barhis*. Dette skulde efter fleres mening, til hvilken endnu Oldenberg slutter sig, være identisk med det avestiske *baresman* eller *barsom*, offerkvistene.

Således som Oldenberg stiller denne sammenhæng op (Die Relig. d. Veda s. 342 ff.), tager den sig ved første øjekast meget plausibel ud: Barsom og Barhis er oprindelig det samme; i det gammelariske offer har dette offerstrå spillet en vigtig rolle, ti her på har man henlagt gudernes føde; senere, i Indien, da man bragte dem denne ved ild, mistede offerstrået sin egentlige betydning; men man blev dog ved at udbrede det efter gammel skik og forklarede sig da sagen således, at det var et hynde, man udbredte for guderne, og som man bød dem tage sæde på, medens Iranerne i deres gammeldags offerskik blev ved at lægge gudeføden derpå.

Ser man nøjere til, er der dog ikke et eneste punkt, som passer i denne Oldenbergs sammenstilling.

Sprogligt er det for det første at bemærke, at *baresman* på Sanskrit ikke vilde hedde *barhis* men *barhman*, hvilket formodentlig vilde blive til *brahman*. Reelt stiller sagen sig endnu værre, ti Barsom er aldeles ikke strå og bruges slet ikke til offerstrøelse, hvilket Herodot jo også beskrev som fint græs eller kløver. Baresman er kviste, kæppe, som med megen omhu blev skårne af visse træer, skrællede og på anden måde rensede til helligt brug. Således beretter Strabo også, at de persiske præster havde bundter af Tamariskegrene tilrede ved offeret.

Hvad deres brug angår, lægger Oldenberg megen vægt på verbet *fra-star*, der altid bruges om Baresman, idet han oversætter det »udstrø« (altså som offerstrået); men det betyder at udstrække, hvad man kan se af Yasna 57, hvor denne udstrækning eller

oprækning af kvistene i forskellige antal og længder omtales udførligt, ligesom Strabo også siger, at disse stave »holdtes frem for ilden«. Vi ser heraf, at det har været en slags bedestave, som Magerne har haft i hånden under offeret enten for dermed at tælle eller præcisere deres bønner, eller i det hele taget synliggøre deres fromhed med. I det indiske offer vilde Barsom derfor have sin parallel ikke i Barhis men i den kost af Kuçagræs, som kaldes Veda, og som præsten har i hånden under ofringen, og som brugtes til forskellige ting. Noget fællesskab mellem Barsom og denne Veda kan man iøvrigt ikke påvise, og man skulde hellere finde parallelen til Barsom på vesteuropæisk grund i de græske og romerske bedestave, eller, om man vil gå meget vidt, i de stavorakler, som der berettes om fra det hedenske Germanien. Ti at Magerne spåede med stave, beretter Dino (se Windischm. Zor. St. 276 n.), og denne bemærkning leder os måske på sporet til Barsoms oprindelse, nemlig til en tryllevånd, enten en ønskekvist (sådan som Hermesstaven jo oprindelig var det) eller manekæppe, hvormed man har fordrevet de onde ånder ved Iranernes primitive ildoffer. I sidste tilfælde kunde den bestandige binden i bundter måske finde sin forklaring. Men ihvertfald fører alle sandsynligheder os meget langt fra offerstrået og fra Oldenbergs formodninger om dette.

Den kultusspaltning, der indtrådte, da Østarierne forlod den gamle gudstjeneste med dens Atar og gudemåltid og dens besværgende ildpræst, medens Vestarierne blev stående ved alt dette, har haft meget vidtrækkende betydning for begge folk. For Inderne begyndte med de nye altre et stærkt og broget offer-

liv, der ikke blot har givet præsterne deres uhyre sociale magt, men sikkert også har fremmet religionens polyteistiske udvikling, idet det materielle forhold til de enkelte guder, deres bespisning og forlystelse, trådte i forgrunden og forbandt sig med Indernes folkeliv og samfundsorden til en kompakt folkereligion. Indernes fantasi og digteriske gaver kom denne udvikling til hjælp og omgav gudeverdenen med en frodig mytologi, der blev det indiske folks åndelige grundejendom, og i hvis skød både dets digtekunst og filosofi fostredes.

Medens Inderne fortaber sig i denne store gudeverden, bliver Iranerne stående ved den nedarvede djævleild og skulde derved synes fordømte til at stagnere i den primitivitet, som deres livfulde frænder med så raske slag hævede sig op over. Det kan da heller ikke nægtes, at der over den persiske religions kultiske side bestandig kom til at hvile et præg af forhistorisk stivhed og ængstelighed, der tager sig des fattigere ud sammenholdt med de indiske ofres festlighed og poesi. Men den styrke lå der i den gamle ild, at den var tændt mod djævlene, og ved denne protest mod mørkets rige blev Persernes tanke stående, sålænge Atar brændte. Skal man søge et udgangspunkt for den dualisme, der gennemtrænger al Parsisme, da er det sikkert bedre at søge det her end i de naturkontraster og folkekampe, af hvilke man hidtil har villet deducere tvedragten mellem Ormuzd og Ahriman. Sådanne forhold kan have deres betydning, men vil vanskelig blive det konstituerende i en religion — ti de findes så mange steder uden at afsætte noget Religiøst. Den kultiske sfære derimod, hvori et præsteskab og et menighedsliv bestandig er tvunget til at bevæge sig, vil sjældent undlade at afsætte myter eller læresætninger. Som i Vedaverdenen myterne bliver frugten

af offergodens travle virksomhed, således kunde det barske tvedragtsdogme udfolde sig af ildpræstens ensformige varagtighed over ildens renhed og åndernes besværgelse. Men grunden til, at han ikke ved denne evindelige stirren på det samme sank ned i gold magi og ildfetichisme, men at han hævede sin religion til en ophøjet og tankestærk etik — den må naturligvis søges i Iranernes gode forstand og stærke karakter og i de store livsopgaver, som kultur og politik tvang dem ind på. Og her kan da også de strengere naturforhold have fået betydning ved at kræve arbejde og hærde viljen og give sindet mindre yppighed og større alvor. —

Vil man driste sig et skridt længere ned i problemet og spørge om, hvorfor Iranerne da ikke fulgte med i den kultiske udvikling, som fjærnede Inderne fra dem, så kunde man enten formode, at Østfolkene optog eller udviklede en dyrkelse af guder, som deres vestlige frænder ikke kom i berøring med eller ikke vilde vide af, og som medførte disse nye altere, men man kunde også søge grunden i en aversion mod selve den kultiske skik, mod kødbrændingen.

Og denne sidste kan have udviklet sig ganske efterhånden hos Østarierne uden egentlig at være fremkaldt af nogen ny kultus. Her er det værd at bemærke Oldenbergs antagelse, at overgangen fra den primitiv-ariske til den vediske offerskik skete ved, at man tændte bål for ved opbrænding at fjærne det brugte offerkød, og at denne skik, efterhånden som den vandt hævd, blev en integrerende del af offeret og tilsidst den egentlige frembæring. Denne hypotese fremsætter Oldenberg selv med et vist forbehold; men i virkeligheden bekræfter den sig stedse stærkere, jo dybere man ransager offervæsenet. Hvad vi har hørt om Germanernes

ofre tyder på, at man efter blodudgydelsen kun var betænkt på at skaffe ligene afvejen ved ophængning eller nedsænkning, ja selv offermåltidet får i denne sammenhæng en vis karakter af praktisk bortfjærnelse. Ved det indiske çraddha-offer ser vi opbrændingen kun som én af flere mulige fjærnelser; de ofrede risboller kan også kastes i vandet eller spises af Brahmanen, og hvad Tylor siger om det ofrede kød, at »the solid part« enten kan kastes bort eller spises eller tilintetgøres eller simpelthen lades urørt, bekræfter Stengel fra græsk side med, at dyret bliver slagtet »und dann verbrannt oder auf andere Art vernichtet« (anf. skr. s. 93).

Jeg tror, Oldenberg her har angivet et synspunkt af den allerstørste rækkevidde. Den rituelle fjærnelse af offerets tilbehør er en velkendt sag ved alle ofringer og bliver altså det simple princip, hvoraf både brændingen og måske endogså mange offermåltider har udviklet sig.

Men hvis overgangen til det vediske brændoffer er sket ad denne vej, så er det muligt, at Iranerne bl. a. er blevet stansede på dette punkt ved deres forestillinger om ildens ubesmittelighed, der ikke tillod den at bringes i forbindelse med dødt kød — en tanke, der i den udviklede Avesta blev et af religionens urørligste punkter.

Og det er da ikke umuligt, at der har været en lokal grund til denne Vestariernes særlige ærefrygt for ilden. Det er en almindelig antagelse, der også synes rimelig, at det ejendommelige naturfænomen, der optræder i egnene fra Kaukasus og ned om det kaspiske hav: de gasagtige jordflammer, har øvet nogen indflydelse på Iranernes ilddyrkelse. Endnu den dag idag fremkalder disse mægtige lygtemænd begejstret kultus på indisk grund, hvad man kan se af R. N. Cust's skildring af valfarterne til Iwala

Múkhi; — i Baku selv, hvor templer findes for denne ilddyrkelse, er iveren nu døende, og præsten sælger sin helligdomspart til de fremrykkende petroleumsværker (se Journal R. Asiat. Soc. 1897. 318).

I Irans oldtid har Atropatene, der vistnok er Zarathustrismens udgangspunkt, været en af skuepladserne for dette naturfænomen. Provinsen har da også sit navn deraf; selv af den senere fordrejelse *adarbaijān* ser man, at Perserne har beholdt forestillingen om, at dette land er et ildsted (*chāzan al nār*. Yaqut I, 172). Sagnene, der knytter sig til den hellige ild, henføres ligeledes til disse egne. »Da den navnkundige Kai-Khusrob«, siger Bundehesh (17, 7), vilde ødelægge afgudstemplet ved søen Chekast, satte kongeilden Gushasp sig på manken af hans hest og forjog mørket og gjorde lyst, så at han kunde se at ødelægge templet. Denne Chekast sø er den nuværende Urumia sø i Adarbaijan, der efter ældre beretninger skal have været en varmtvandssø. Af søens navn afledes bynavnet Shiz, hvor Gushasp-ilden havde sit berømteste og rige tempel, indtil kejser Heraklius ødelagde templet og slukkede ilden. Det er dette Shiz, der sandsynligvis var Zarathustras fødested. I traditionens beskrivelse af den hellige ild (Rivay. J. D.): »den brænder uden brændsel og slukkes ikke af vand«, finder Darmesteter (L. Z. A. I, 156) et vidnesbyrd om, at disse hellige flammer er en naturild, »feux de volcan ou feux de naphte, désignés d'avance par leur apparition merveilleuse et leur éternité à la vénération des fidèles«.

Denne lokale helligdom kan, idet den optoges af Vestarierne, have givet stødet til, at de ikke vilde fjærne offerkødet ved opbrænding sådan som de østligere stammebrødre, at de overhovedet modsatte sig en kultusudvidelse, der vilde besmitte den hellige ild.

Vi har med andre ord med to slags ild at gøre i Avesta: den ariske alterild *(ātar)*, den ældste gudstjenestes trylleḅål, og den særligt iraniske naturhelligdom, der forbandt sig med politisk-sociale forestillinger og blev til »herligheden« *(hvarenō)*. Denne sidste skulde det da være, som allerede i sin primitive naturskikkelse har virket standsende på Iranernes kultiske udvikling; men sikkert til både for religionen: den har befriet dem fra en præstevælde og et polyteistisk offervæsen, som i længden blev Inderne til skade, og har indirekte tvunget Iranerne til at søge deres religiøse udvikling i et andet spor end det kultiske, i de teologiske og moralske idéer, hvis renhedsideal renselsesilden måske har tjent til at forberede.

Den sammenhæng, der bestod, og den afstand, der udviklede sig mellem den iraniske og indiske religion, strækker sig helt ind i den højere gudeverden og røbes af gudernes artsnavne. Begge folk kender navnene *asura* og *deva* som betegnelse for de overnaturlige væsener; men medens Iranerne har gjort det første af disse ord (i formen *ahura*) til deres højtideligste gudenavn og det andet *(daęva)* til en betegnelse for djævlene, har ordene haft omtrent den omvendte skæbne i Indien, idet *deva* er Vedaernes mest brugte betegnelse for guder, og *asura,* som oprindelig var et meget ærværdigt gudenavn, senere (fra Brahmana'ernes tid) er sunket ned til at blive et djævlenavn.

Denne mærkelige modsætning ledede tidligt M. Haug på den formodning, at der her skulde foreligge en konflikt mellem de to folk og deres religioner (Essays[3] ed. West 267 ff.): Ahura'erne var Iranernes guder, Deva'erne Indernes, skønt disse også kendte asuriske guddomme. Tvistigheder mellem nabofolkene, således som de nødvendigvis må opstå under usikre samfundsforhold, førte efterhånden til, at man fra begge sider opfattede modstanderens guder som dæmoner, og den religiøse tvedragt

førte nu atter til, at frændefolkene endyderligere fjærnede sig fra hinanden. Ja Haug vil endogså vide, at selve Zarathustra har rettet sin polemik mod de indiske Devas, forkætret og fordjævlet dem, og derved uddybet den nationale spaltning, medens der omvendt i Brahmanaerne skulde findes beretninger om kampe mellem Dever og Asurer, som har den samme politiske baggrund.

Denne Haugs påstand, der i sin tid vakte så stor opmærksomhed, er imidlertid ikke holdbar, hvad bl. a. Tiele har påvist meget tydeligt (Gesch. II, 61 f. 146—147). Skal der tales om noget brud mellem folkene, da er det ihvertfald sket længe førend de var nåt til politisk eller teologisk selvstændighed. Nogen fejde mellem Veda- og Avestafolk er der intetsteds spor af. Hverken Vedaer eller Brahmanaer røber på noget punkt kendskab — endsige fjendskab — til Zarathustras lære, og hvad der kunde tyde på Vedafjendskab i Avesta, er kun nogle enkelte indiske gudenavne, der er blevet djævlenavne, deriblandt Indras; men de er alle åbenbart senere tilføjelser til systemet uden arkæologisk interesse. Også de slutninger, Haug har villet drage af ordet *kavi*, der i Vedaerne findes som præstebetegnelse, i Avesta som navn for fyrsteslægter, har vist sig uholdbare.

Hertil kommer det holdepunkt, som Avestas egen omtale af Daevadyrkerne giver os. Ordene *daẹvayāza* og *daẹvayasna* anvendes ganske vist ofte i rent moralsk forstand om onde og ugudelige mennesker (Vend. 8, 31; 19, 25; 29), om dem, der indenfor menigheden selv vil hjemfalde til dommen; men af forskrifterne i Vend. 7, 36 om at nye lægekure skal proberes på Daevadyrkerne, erfarer vi, at disse fornemmelig må være udenforstående, fremmede, som man allerede i levende live med lethed kan skælne

fra de troende. At Daevadyrkerne ligefrem er fjender, hvis overfald man må befrygte, ser vi af Yasht 11, 4; og hovedstedet Yasht 9, 29 ff., hvor de omtales som Vishtaspas fjender, benævner disse folkeslag enkeltvis og angiver deres geografiske sted. De navne, der findes her: Hyaona og Varedhaka, henviser os til det nordlige Iran, og Mazana, der ofte nævnes som Daevadyrkernes særlige tilholdssted, angiver nærmere sydranden af det kaspiske hav: Mazanderan, som dette hedenskabs hovedarnested.

Vi ser med andre ord konflikten mellem Ahura- og Daevadyrkere forløbe på iranisk grund uden noget mellemværende med Indien, og vi henvises dermed, når vi vil efterspore kampene mellem Asuraer og Devaer og trænge ind i disse enkelte gudefamiliers natur, til at betragte landene hvert for sig, hvori kampen har stået[1]).

Lettest lader den sig overskue i Indien. I Vedaerne er *asura* et gammelt gudenavn. Om dets betydning kan der ikke være tvivl; det må betyde »herre«; således også det avestiske *ahura*. Prof. V. Thomsen har gjort mig opmærksom på, at den i Midtrusland talte, finske dialekt, Mordvinsk, har et ord: *azor, azoro,* for »herre«, hvilket kunde tænkes at være et skythisk låneord; dog vilde det svare til lydformen *asura* og ikke til det iraniske *ahura*. Med oldnordisk *áss* eller keltisk *æsus* mener samme forsker, at det ikke kan have forbindelse. Den traditionelle afledning af $\sqrt{}$ *as* = *esse* er altfor abstrakt og fastholdes ikke mere.

Asura er i stræng forstand hverken noget egennavn eller slægtnavn for vediske guder. Kun i det lidet brugte navn Dyaus Asura eller »Fader Asura« nærmer det sig til at blive nomen proprium, og nogen egentlig gudefamilie, sådan som Adityaerne, bliver Asurerne aldrig. Snarere er ordet et slags

tillægsnavn, som man giver en hel del guder for dermed at tillægge dem en vis ærværdighed eller en ganske speciel karakter.

Ærværdighedspræget hos Asuraerne er umiskendeligt, men kun i den forstand, at der tilkendes dem en høj ælde. Man får ofte indtryk af, at disse guder har haft deres bedste tid i en førvedisk periode og nu er på retour. Således navnlig Dyaus Asura, der kun er rudimentær i Vedaen, Mitra, som er på kendeligt tilbagetog, for ikke at tale om Adityaer som Bhaga og Aryaman, hvis navne næsten kun er bevarede i gudelisterne. Da der nu tillige i Rigveda forekommer sange (som X, 124; IV, 42), hvori Ahuraernes tydeligste repræsentant Varuna påstås forgæves at kæmpe mod Devafyrsten Indras overmagt, så har man heraf sluttet, at Asuraerne over hele linien er blevet fortrængt af en yngre, eller senere opkommen, gudeslægt Devaerne; og når man i sene Vedasteder og i Brahmanaerne ser Asurerne optræde som ligefremme dæmoner, så slutter man, at denne fornedrelse blev det afsatte gudedynastis sidste skæbne.

Disse slutninger kan have nogen berettigelse, men slår dog ikke ganske til. Ahuranavnet tilfalder nemlig i Veda ikke blot de vigende guder, men også guddomme, der bestandig i højeste grad står i forgrunden, nemlig Agni og Soma, ja selv Indra, den egentlige Rig-Veda-gud, benævnes af og til *asura*. Og hvad Varuna angår, da er han så lidt sat fra bestillingen, at han snarere må betragtes som en meget højtstillet Vedagud, og at exegeterne endnu kan strides om, hvorvidt det er ham eller Indra, der i de omtalte væddestrids-sange får overkommandoen.

De ophøjede sider ved Varuna er ofte blevet fremhævet. Han er en streng og alvorlig gud. Han har lovene i sin hånd og forvalter dem med retfær-

dighed. Han ser alt, hører alt, er allevegne tilstede og vêd, om man lystrer eller krænker hans vilje. Hans love er ikke blot naturlove, men også sædelove; hans straffe har derfor moralsk værdi eller er ihvertfald udtryk for et vist opsyn med menneskene.

Men Varuna-billedet har også sin revers. Så meget han end kaldes retfærdig, er han dog faktisk ret lunefuld i sin strænghed og en herre, man må omgås med forsigtighed. Ti han har sin lyst af at lokke menneskene i syndens snare og rammer dem da med skjulte straffe[2]), bl. a. med den frygtelige vatersot, over hvilken han i sin egenskab af vandenes gud har rådighed. Hans allestedsnærværelse har derfor en ret uhyggelig karakter, og den indiske fantasi udmaler ham da — ihvertfald senere — heller ikke tillokkende: gusten og skaldet, med rindende øjne og udstående tænder.

Disse to rækker af egenskaber lader sig imidlertid meget godt forene. Varuna gør indtryk af at stamme fra begyndende kulturforhold. Menneskene lever endnu halvt primitivt, ængstelige, uden fodfæste, klyngende sig til de retsformer, hvormed de betrygger deres samfundsliv. Derfor gør de det til deres guds højeste hværv at våge strængt over denne samfundsorden og bøjer sig under ham med frygt og bæven, men dog med tillid til, at han vil være den Retfærdige huld.

Den højere side af Varunas væsen deler han med Adityaerne, den snævrere slægt af asuriske rets- og familieguder, til hvilken han hører, og i hvilken især Mitra er en typisk vogter over troskab i pagtslutninger og overenskomster. Her er udgangspunktet for den forædling af de asuriske guddomme, som vi oplever både i Veda, i Mitras og Varunas hymner, og i endnu højere grad i Avesta.

Men den rest af lumskhed og skadefryd, der

endnu hæfter ved Varuna, er ikke mindre et ægte asurisk træk og tilknytningspunktet for Asurernes dæmonisering. Eller rettere: der er bestandig ved disse guddomme noget dæmonisk, som bevirker, at hvor de ikke gøres til genstand for en særlig etisk udvikling, kommer de til at stå som djævle- eller troldagtige figurer. Oldenberg har (ligesom allerede Geldner. Ved. St. I, 139 ff.) præsiceret denne side af Asurernes natur ved at gøre opmærksom på, at begrebet *māyā* bestandig er knyttet til Asurerne, og at *asura* egentlig er et tillægsnavn til enhver guddom, der benytter sig af *māyā*. Og med dette ord betegner Inderen den skjulte magt, den trolddomsagtige list, hvormed ildesindede væsener (være sig mennesker eller guder) eftersræber menneskene, eller hvormed overnaturlige væsener udfolder deres hemmelighedsfulde kræfter. Maya har hos højtstående Asurer som Varuna udviklet sig til at blive en stor og ædel kunst, og i senere indisk spekulation bliver *māyā* det mægtige udtryk for verdensillusionen; men hos de indiske Asurer er det samme ord dog navlemærket, der røber os deres sammenhæng med primitiv kultur og trolddomsagtig kultus, og som antyder for os, at når Asurerne endte som dæmoner, så er det, fordi de også begyndte som dæmoner, og at de snarere er blevet til onde ånder ved en stagnation end ved et forfald. (Die Relig. d. Veda. 163; 293).

De indiske *devas* kan enkeltvis blandes sammen med Asurerne, idet guder som Soma og Agni kan bære både Deva- og Asuraprædikat; men som helhed adskiller Devaslægten sig bestemt fra Asurerne ved hele sit fysiognomi. De har intet af disses skumle oldtidspræg, men heller ikke deres juridiske eller etiske anlæg. »Indra fælder fjender i kampen, Va-

runa våger over lovene«, hedder det i væddestridsangen (IV, 42). Devaerne gør indtryk af at høre riddertiden og fortrinsvis krigerkasten til. De er ikke blot krigerske og kæmpende, men de optræder med herlighed og lysende pragt. Også forholdet til disse guder er lyst og frit, stundom endogså muntert; man føler sig tryg og vel ved magt og frygter ikke guderne mere, end at man kan tumle æstetisk med dem og deres myter; man guddommeliggør naturen i poetiske hymner, der ikke er uden skæmt og frivolitet. De fleste Devaer er ligefremme lysguder.

Selve Devaernes navn henviser os til lysverdenen; det blev forhen afledet af verb. *div,* lyse; rigtigere dog af subst. *dyu,* himmel; sikrest oversættes det med »himmelsk«. Det er et ældgammelt indogermanisk ord, der på de forskelligste steder i racen er blevet den øverste betegnelse for guder: græsk *Ζεύς* og *Διώνη,* latinsk *deus* og *divus,* lithauisk *devs* og kymrisk *dia,* germansk *zio, Tyr,* og oldnordisk *tivar* (det ældste, kun i poesien bevarede ord for guderne), ja selv i slavisk, hvor *deva*-ordet ikke findes som gudebetegnelse, men kun det i Avesta og Veda tilbagetrædende (men i persiske kileskrifter hyppigere) *baga, bhaga,* russ. *bog,* træffer vi dog et ord *divu* (mirabilium), der måske kunde være en rest af det gamle gudeord.

Allerede dette sproglige forhold må betrygge os med hensyn til Devaernes ælde; men også blandt de deviske guder er der ihvertfald én, som ved sin skikkelse røber sammenhængen mellem indisk og europæisk mytologi: Indra nemlig, »Manden«, som hans navn betyder (= *ἀνήρ-ἀνδρός,* Jacobi), der ved sine emblemer, sin karakter og sin adfærd i så påfaldende grad erindrer om Thor, at man ikke bør tvivle på, at vi her har en urindogermanisk luftgud og kampgud for os.

Når Devaerne nu, trods denne ælde, gør indtryk af først at være komne ret til magten på et tidspunkt af den indiske historie, da de gamle Asurer som Dyaus og Mitra, Aryaman og Bhaga havde udspillet deres rolle, da kan dette enten tænkes sket derved, at særligt krigerske stammer, der fra gammel tid har været Devadyrkende, har trængt sig i forgrunden, eller at krigerkasten, der ihvertfald havde Indra til kastegud, har gjort sig gældende og ønsket sine guder foretrukne. Eller endelig: samfundsforholdene, kulturudviklingen kan have medført, at de primitivere forbunds- og familieguder har mistet deres betydning (og kun bevaret den, hvor en enkelt, som Varuna, nåede til en højere udvikling), og at lysguderne med deres åbnere sind og rigere kultus har passet bedre til tiden.

Imidlertid vil Pischel (Gött. gel. Anz. 1894. 418) påvise, at ordet *deva* ikke altid i Vedalitteraturen så ubetinget betegner et lysvæsen eller en højere guddom. Han henviser til det et par steder i Rig-Veda forekommende udtryk *çiçnadeva;* at i et par Yajustexter *bhūta*'er (»Væsener«, også uhyggelige) forklares som *devā bhūtāh,* og at Somaens storhed består i, at den kender begge slags Devaer *(devānām ubhayasya janmanō vidvān).*

Af disse få data slutter Pischel, at *deva* oprindelig ikke har været nogen distingveret gudebetegnelse, men at dets reelle grundbetydning snarere er »dæmon« (selv om denne dæmon efter ordets lydelse vel må anses for »himmelsk«); og det må altså være en særlig udvikling, som har ført Devaerne op på det høje og lyse stade, som vi i almindelighed ser dem indtage i Vedaerne.

Samler vi nu vore indtryk af *asura-deva*-forholdet i Veda, bliver det følgende: Begge arter af

guder har været dyrkede fra gammel tid blandt de oldindiske stammer. Asurerne har med deres halvt magiske halvt juridiske præg i ældgammel tid nydt udbredt kultus, og nogle har i etisk udviklet skikkelse bevaret denne; men de fleste andre er blevet stikkende i deres trolddomskarakter og betragtede som onde ånder. Devaerne har under forhold, som vi ikke kender, for en del udviklet sig til krigerske lysguder og har i den vediske riddertid nået en høj grad af popularitet. Fra denne deres magtstilling bekæmper de de lavere, trolddomsagtige Asurer, men må til gengæld finde sig i hævdvundne og højere udviklede Asurers stalbroderskab.

Hos de iraniske folk har der, ligesom i Indien, været drevet asurisk og devisk kultus. Men de to gudsdyrkelser har ikke, som i Indien, fået lov til at blande sig og fylde den religiøse kodex med snart asuriske, snart deviske hymner eller endog med guder, der både er asuriske og deviske. Iraneren er mindst af alt, således som Inderen, synkretist; han falder ikke på knæ for alt, hvad der kalder sig gud; holder sig til sine egne, forkætrer de andres. Da nu Ahura- og Daevadyrkelsen i Iran har været fordelt på forskellige stammer, har de også hver holdt strængt på sin religion og er endt i religiøse konflikter. Ahuradyrkelsens knudepunkt finder vi ved den tid, Zarathustra optræder, i det nordvestlige Medien: Atropatene og Airyanem vaejo, der begge nævnes som hellige lande; her må den hellige flod Dareja søges og her ligger den gamle helligdom Shiz. Daevastammerne må, som påvist, fornemmelig søges i Mazenderan syd for det kaspiske hav, altså ganske tæt ved. Over store territorier synes

de fejdende religioner ikke at have strakt sig; langt snarere får man indtryk af et småligt stammekævl. »Tæt ved Ahuradyrkeren bor Daevadyrkeren«, hedder det i en af Gathaerne, og disse sange indeholder indgående bestemmelser om, hvorledes Ahuradyrkerne skulle værne den nyomvendte mod fortrædigelser fra hans tidligere, daeviske, trosfællers side (Yasna 46, 5). Således kan der vel være tale om en ahurisk propaganda blandt Daevadyrkerne, men at den samlede folkemasse, som Zarathustra optræder i, skulde være daevisk og først ved ham skulde være gjort Ahuradyrkende, derom foreligger der ikke det mindste; hans bedrift har snarere været en udvikling og skærpelse af den bestående Ahuratro, hvorved den blev det, man kunde kalde avestisk, og en derudfra ført polemik mod de Daevadyrkende naboer[3]).

Hvor vidt Ahuratroen nu havde bragt det på egen hånd, førend profeten kom til, derom kan vi ikke vide ret meget, da vi jo kun kender den i dens avestiske form. Vor sikreste gisning er vistnok den, vi allerede har anstillet om dens kultus, at den var af en djævlebesværgende, gammeldags art, bundet til Atarilden og dens fattige ceremoniel. Vi søgte at vise, at denne tilsyneladende lavtstående kultus i virkeligheden egnede sig bedre for udviklingen af et højtstående gudsbegreb end en rigere udformet offerteknik kunde have gjort, idet den ihvertfald holdt sig fri for de til en sanselig og vindesyg polyteisme førende offerskikke. Men den højde, hvortil de ahuriske gudsbegreber hævede sig, er selvfølgelig ikke forklaret med denne negative omstændighed.

Vi må, for at forstå den, erindre den udviklingsmulighed, som de asuriske guddomme af Adityaslægten indebærer, og som i Indien førte til dannelsen af etiske guddomme som Varuna og Mitra.

Allerede de Vedasange, der i almindelighed hen-

vender sig til Adityaerne, røber sådanne muligheder og gør os bekendt med den ejendommelige forbindelse af moralsk ophøjethed og årvågent politiregimente, som er disse guddommes sfære. Således R. V. II, 27, 1—4.

Aditisønnerne, oldkongerne,
jeg vier denne sang ved offersmørret,
hør os, o Mitra, Aryaman og Bhaga
og stærke Varuna, Daxa og Ança!

Samdrægtelig skal de min lovsang nyde
idag, Varuna, Aryaman og Mitra,
Aditis børn, de rene, kildeklare,
de rænkefrie, uden svig og lyde.

Med øjne mange højt og dybt de skue,
unarrede de ville narre Andre;
de gennemskue både Krumt og Lige,
alt, selv det fjærneste, de konger magte.

De holde fast, hvad står og går på jorden,
alverdens vogtere, guddommelige;
med åndeverdnen holde skarpt de øje
og tugte retfærdsstrænge hver en brøde.

En endnu bedre prøve på den fromhed, der kunde findes i Adityadyrkernes krese får vi af sangeren Vasisthas berømte sange til Varuna. F. ex. R.V. VII, 86, 3 ff.

Med ivrig hu ransager jeg min brøde,
går til de vise mænd om råd at spørge;
endrægtelig dog Seerne mig svare:
Varuna er det, som på dig mon vredes.

Hvad var da, Varuna, min store udåd,
at du din sanger og din ven vil dræbe?
Sig det, usvigelige drot! at skyndsomst
jeg syndefri og fromt for dig kan stedes.

Tilgiv de synder, vi fra fædre arved,
og hvad vi selv personligt har forøvet,
og slip Vasistha fri, o drot! som tyven,
kvæglysten, løser kalven ud af tøjret[4]).

— Var ej min vilje; blev forført, Varuna.
Brændevin, vrede, tærninger, tankeløshed!
Den stærke overmander let den svage,
ja søvnen selv i syndeskyld mig styrter.

Eller den indtagende sang af Vasistha R. V. VII, 88, 3 f.:

Når med Varuna jeg ombord mon træde,
og ud på havsens dyb vi sammen styre
at glide over vandets spejl tilhobe,
da lad i båden lysteligt os gynge!

— I skibet satte Varuna Vasistha,
med guddomskraft han trylled ham til sanger,
til sin-psalmist, hin skønne dag af dage,
sålangt som dage sig og morgener strække.

Men hint vort venskab, ak hvor er det henne?
— Så trygt vi fulgte fordum med hinanden.
Din høje borg, magtsæle Varuna!
dit hus, det tusindportede, jeg gæsted.

Men når nu han, som er dig kær, Varuna,
din hjærteven forbryder sig imod dig,
så lad ej grumt vor brødes kalk os tømme,
men byg et skjul, hvor sig din skjald kan fjæle.

Adityasangen, den første af de her citerede, gør sig flid for at holde sit gudsbegreb så højt og så rent som muligt. Disse guder ser alt, gennemskuer alt, vêd alt, styrer alt. Først og fremmest er de moralsk ulastelige; men medens de ivrigt frikendes for enhver mistanke om list eller svig, forråder en enkelt linie dog den gamle svaghed. Nu er deres travle virksomhed imidlertid moralitetens sikre værn.

Under et sådant gudsbegreb er en sanger som Vasistha voxet op, og hvilket fromheds-væld er ikke udsprunget hos ham deraf! Hans sange hæver sig så højt over Adityahymnen, som personlig religiøsitet hæver sig over præstelige formler. Han taler ikke med anstrængelse om guden og hans renhed, men umiddelbart til guden, ud fra et virkeligt gudsforhold; og renheden er ikke her et blanktpoleret gudeprædikat, men er en livsmagt, som sangeren savner hos sig selv. Han higer mod et ideal af brødefri vandel; hans ånd er redebon, men kødet er skrøbeligt. Nu tynges han af brøden. Og dog er det hans svareste smærte, at han, den udkårne, den højt benådede, gudens fortrolige, har forskjertset denne nåde og nu skal stå til skamme for sin ven.

Renhed og skyld er denne spændings poler, pagten med gud dens blivende strøm; har synden svækket den, kan angeren bøde den; ti guden vêd, at synden kun var svaghed, og at hjærtet ikke sveg sin pagt. — Der er en stemning af Iobs bog over dette gudsforhold, skønt talen om den gudbegejstrede sanger snarere bringer græske, Apolliniske eller Dionysiske, mindelser.

At nu de guder, som vi på indisk kalder Adityaerne, — ihvertfald delvis — har været dyrkede også på iranisk område som Ahuraer, har vi al grund til at formode. Ti ligesom Varuna i Veda dyrkes sammen med Mitra og nævnes sammen med Aryaman og Bhaga, således ser vi den yngre Avesta, der på dette punkt vistnok repræsenterer den oprindelige, skønt først senere officielt anerkendte, religion, knytte Ormuzd meget tæt sammen med den persiske Mithra. Vi hører tillige i Avesta om en gud, Aryaman, der gør indtryk af at være en gammeldags, venlig gud

ligesom i Veda, og endelig er ordet *baga* velkendt i Avesta (og end mere i kileskrifterne) just ikke som egennavn på nogen gud, men som gammel betegnelse for guddomme.

Vi nødes da til at lægge en større realitet ind i overensstemmelsen mellem ordene *asura* og *ahura,* end sådanne navneligheder ellers berettiger til, og når vi da betragter Ahura Mazda som en sådan asurisk guddom af Adityaslagsen, så kan vi forstå, at han allerede i sin ældre, primitivere skikkelse kan have haft tømmer i sig til en abstrakt moralsk bygning som den, Zarathustra rejste, idet han udformede sit gudsbegreb. Hvis Ormuzd i sin ældre iraniske form blot tilnærmelsesvis har været så meget værd som Vasisthas Varuna, da har han jo været anlagt på at blive en universel, alvidende, lovgivende, styrende og retfærdigt dømmende guddom af fremherskende åndelig og etisk karakter, og det synes da ikke noget overnaturligt kunststykke under gunstige forhold at etablere en monoteisme af den avestiske art på denne teologiske forudsætning.

Man har ment i den ældre Ormuzd at have Varuna selv, og således har Darmesteter opstillet sagen i sin »Ormazd et Ahriman«, men som jeg synes uden tilstrækkelig grund; ti intet af de letkendelige individuelle træk, der adskiller Varuna fra de øvrige Adityaer, genfindes der spor af hos Ormuzd, hverken af de sjælelige: det uberegnelige og grusomme, eller — hvad vigtigere er — af de materielle kendetegn, som ikke kan skilles fra Varuna: Vandguden og den natlige gud.

Skulde der søges nogen naturbaggrund for den oprindelige Ormuzd, så vilde det snarere blive himlen, ikke såmeget på grund af Herodots bemærkning, at Perserne tilbad »hele himlen«, men fordi Litanierne kalder solen Ormuzds øje og fordi han

idethele opfattedes som boende i »de højeste lys« og hans legeme som bestående af lys — men disse sidste bestemmelser kan jo have haft en rent idealistisk oprindelse (ligesom i det kristne gudsbegreb »det unærmelige lys« i Johannes brev o. l.) og giver os intet sikkert fingerpeg om Ormuzds oprindelse. Ihvertfald vilde det ligge nærmere at opfatte ham som en udvikling af den gamle Dyaus Asura end af Varuna. Med sikkerhed kan det dog kun siges, at vi i Ahura Mazda finder et utvetydigt udtryk for den Asuriske, særligt Adityaske gudekarakter.

Det opsving, de etiske faktorer i Adityadyrkelsen har taget på iranisk grund, måles sikrest på Mitrahymnerne i Veda og Avesta. At disse retter sig imod en gud, der oprindelig var den samme, det røber ikke blot navnet, men også de to guders karakter. Mitra er, som hans navn: »pagt, troskab« antyder, en pagts- og retsgud, der, som alle sådanne guder, før eller senere er blevet forbundet med solen, hvis præcision og klarhed giver en gud i den funktion en gavnlig støtte. I Veda mærker vi ham vel som juridisk magt: hans ord holder sammen på menneskene (III, 59, 1), hans dommerøje våger over alle (VII, 61); men lysguden og den fyrstelige regent har, som venteligt var i Veda, fået overtaget og behersker de få sange, der er viet denne allerede forsvindende gud. I Persien er det gået ham omvendt: der mærker man vel solguden overalt, hvor Mithra beskrives, men hans væsen og virken ligger så nøjagtig i pagtgudens plan, at man ofte ikke vêd, om man skal oversætte ordet *mithro* ved »troskab« eller betragte det som gudens navn.

Således vidner denne forskel langt bedre end en fuldstændig identitet vilde kunne gøre det, om at denne Asura oprindelig har hørt hjemme i begge lande. Han har fået sin udvikling efter landenes

jordbund og er ikke et lån fra den ene religion til den anden. Fra Ormuzd har han i Avestas udviklingstid været så strængt adskilt, at han først er kommet til gyldighed i Avesta i sen tid; og således er det vel også gået den tredie sikkert påviselige Aditya i Iran: Aryaman. Han er så forsvindende i Avesta, at han må være en rest fra fordums tid; havde han været et lån fra Indien, havde man gjort mere ud af ham.

Forbavsende er det, hvor også gudsforholdet har den samme kolorit i den indiske Adityadyrkelse og den iraniske Ahuratro. Vel er der næppe nogen Avestahymne, der nå'r Vasisthasangene i fromhedens inderlighed; men berøringen ligger i den etiske karakter. Forestillingerne renhed og skyld er fælles for begge trosområder: i Avesta mere positivt udtrykt ved ordet *asha,* ren, i Veda mere ved det tilsvarende negative: *anṛta,* (syndig, uren, løgn), hvilket just er hyppigt i Adityasangene. Dog er også det positive *ṛtāvan,* der dog mere har betydningen af retfærdig end af ren, fremtrædende i disse hymner (f. ex. i det stærke sted VII, 66, 13, hvor Adityaerne skildres som: *ṛtāvāna ṛtajātā ṛtāvṛdhō ghorāsō anṛtadvishas* — retfærdige, retvise, retstro; hjemsøgende, løgnfjendske). Også i syndsbetegnelser som *agha, enas,* ja selv *drugdha* (VII, 86, 5) mødes Adityasangene med Avesta; det sidste ord især at mærke, fordi det giver synden den karakter af bedrag, som er så ejendommelig for Avestas opfattelse.

Denne lighed i den religiøse følelse kan vise tilbage til et oprindeligt slægtskab i kultus, for hvilket der er en vis sandsynlighed. Det er nemlig mærkeligt, at i Vedasangene, som ellers kvæles af offerlugt, og, navnlig når de rettes til Indra, er lige-

såmange spisesedler for en guddommelig appetit, — dêr danner Adityasangene i denne henseende en værdig undtagelse, skønt flere af dem hører hjemme ved offeret.

Hvad der her forlyder om Soma og offersmør er stærkt tilbagetrædende og åbenbart ikke gudsforholdets egentlige formidling; hvori denne da har bestået, om i en manende besværgelse, i et sone- eller skyldoffer (ligesom det senere Mithraoffer) lader sig ikke sige. Kun én ting tør vi påstå: den samme karakter som det Deviske offer, kan det ikke have båret: Det hele præg af materiel forplejning, hvorved guderne skal holdes til at gøre nytte: skaffe frugtbarhed, sejr eller hvad andet, man kan ønske sig af livets goder, det mærker man altsammen ikke meget til i Asuraverdenen, og det vilde sikkert have forrådt sig, hvis det havde været en hovedinteresse her som i Devadyrkelsen.

Men en lignende kultisk forskel aner vi i virkeligheden mellem Ahura- og Daevadyrkelsen på iranisk grund. Eller rettere sagt: den er det sikreste af alt; ti den brutale slagten offerdyr var netop den side af Daevadyrkernes adfærd, som Zarathustra rettede sin stærkeste protest imod; det er så at sige den praktiske ting, hvormed Gathaerne bestandig opererer, ja helt op i den yngre Avesta giver den ortodoxe afsky for det kætterske offervæsen sig udtryk i udførlige skildringer af Daevadyrkernes kultus. Således giver Bahram Yasht (XIV, 48 ff.) os tydelig underretning om, hvorledes der må ofres og hvorledes der ikke må ofres, ɔ: om hvad der er Ahurisk og hvad der er Daevisk praxis. »Når de ariske stammer ære Verethraghna«, siger Ahura Mazda her, »så skal de bringe ham offergaver, udstrække Barsom og koge ham et kvæghøved, et hvidt høved eller et af lignende farve. Men deraf

må ingen dødssynder få noget, ejheller nogen skøge eller nogen ufrelst, en, som ikke synger Gathaer, som fordærver livet og hindrer den ahuriske, zarathustriske tro«. Modsætningen til dette tilladte offer fremsættes v. 54 ff.: »Ej æres Verethraghna, når de Daevadyrkende mennesker, som har »Kødflængeren« til deres gud, lader blodet rinde og udgyder det i strømme; når de tænde ilden med det træ, som hedder Haperesi; når de bøje dyrets nakke og udspile dets bug og udspænde alle dets lemmer; når dets slagtere pine det og ikke slagte det helt, når dets mordere pine det og ikke myrde det helt, når de holde dets liv tilbage og vride dets ansigt om«[5]).

Bedre besked kan vi ikke ønske os; men forskellen på de to offerskikke er ikke blot den, at en humanere behandling af offerdyret anbefales fremfor et råt sejgpineri. De to ofre har åbenbart en forskellig pointe. Det legitime offer synes at være det, som også Herodot har beskrevet, hvor kødet koges *(pacayēn)* og frembæres sammen med offergaverne (eller vievand *zaothrå*) som gave til guderne. Ved Daevaofret derimod fremhæves blodets udgydelse så stærkt, at man må formode, at det er den, det kommer an på, og den langsomme dræben af dyret kan i en offerteknik kun have til hensigt at drive blodet så rigeligt ud som muligt. At de knuger oxens nakke ned og vrider dens hovede op, er et træk, som minder om andre folks offerslagtning. Har det opadvendte ansigt med himmelguderne at gøre?[6])

I hvilken hensigt denne blodofring foretages, om til soning eller som madoffer, antydes ikke, ejheller i hvilken forbindelse ilden står med offeret. Det må dog formodes, at ilden ikke er offerbærer endnu; ti havde man brændt kød derpå, skulde denne græsselighed nok have vakt ortodox forargelse;

det eneste, de rettroende kan anmærke ved bålet, er, at der fyres med Ved, som ikke er koshert; Darmesteter formoder, at det er grønt ved, hvilket efter zarathustrisk skik ikke måtte brændes på grund af det deri indeholdte vand.

Ihvertfald står vi her overfor en meget primitiv og rigtig hedensk offerskik; den anden ofring med det kogte kød repræsenterer en senere udvikling; men det er endnu et spørgsmål, om dette offer, der altså har floreret på Herodots tid, er det egentlig ahuriske. Af Gathaerne skulde det synes, som om enhver offerslagtning er forkastelig, og vi vil senere komme til at drøfte den mulighed, om ikke det offer, vi her får skildret, er resultatet af et kompromis med den Daeviske gudstjeneste.

Tilbage står et spørgsmål, som har været drøftet meget og endda er fjærnt fra sin løsning, nemlig om Haoma, offerdrikken, er et oprindeligt iranisk kultuselement, stammende fra den ariske tid, eller om den skulde være trængt ind i den persiske kirke fra Indien, hvor den under navnet Soma spillede så stor en rolle i den vediske gudstjeneste.

Problemet rejser sig naturligt af den påfaldende kendsgerning, at Haoma slet ikke nævnes i Gathaerne, hvorfor man almindeligvis antager, at den oprindelige lære ikke har kendt den eller ihvertfald ikke anerkendt den. Dette *argumentum e silentio* har Pischel af formelle grunde søgt at bestride, idet han bl. a. henviser til, at sommerfuglene, som dog er så talrige og prægtige i Indien, intetsteds er omtalt i Sanskritlitteraturen — hvormeget lettere kunde det da ikke hænde, at Haoma var blevet uomtalt i de få Gathahymner, som er os levnede. Men denne

logik er ikke fuldstændig: Sommerfugle kan let komme til at mangle i en litteratur, hvis nemlig denne mindre side af naturen ikke er gået op for den litterære bevidsthed; men hvis Haoma har spillet en lignende rolle i gammelzarathustrisk kultus, som den spiller i den senere persiske eller i den vediske, så har man fuld føje til at vente den omtalt i en gejstlig digtning, der, trods sin fragmentariske karakter, dog giver så mange andre gode oplysninger om det kirkeliv, den tilhører. Vil man indvende, at Gathaerne fornemmelig er didaktiske og ikke kultiske digtninge, så kan det dog siges, at når Atar, offerilden, nævnes så mange (ialt 9) gange i disse, så turde Haoma ikke fattes, om den havde stået jævnsides med hint vigtige kultuselement. Og sammenhænge, hvori Haoma kunde forekomme, mangler da heller ikke, f. ex. i den hyppige omtale af frelseren Saoshyant, der i den yngre Avesta så ofte optræder med den hvide Hom, den han ved tidernes ende skal berede som en livets drik. Det er da også karakteristisk, at den uægte Gatha (Yasna 42), der har trængt sig ind blandt de ældre, strax møder op med Haoma, som et uundværligt led af det hellige.

Men er der således sandsynlighed for, at Gathateologien ikke har anerkendt Haoma, så tør vi måske formode, at denne ikke har været noget led af den ahuriske gudstjeneste, af hvilken Zarathustrismen voxede ud, og hvis kultus den nye lære i alt øvrigt (Atar, Barsom osv.) gør indtryk af at have fulgt.

Haomadyrkelsens fortid må da vel søges udenfor det ahuriske Iran, og da enten blandt de Daevadyrkende Iranere eller endogså helt ovre i Indien. De geografiske eftersporinger af Soma'ens vandring, som man fra Roths til Hillebrandts tid har anstillet[7]), fører os ikke til noget sikkert resultat; langt nærmere

kommer man sagen ved at se på selve Somaens og Somadyrkelsens karakter i Indien og Iran. Vi lærer deraf for det første, at Somaen næppe, hvad man ved første betragtning kunde fristes til at tro, kan være et lån fra Indien.

I dette land var Soma nemlig, så langt vi kan forfølge det vediske offer, først og fornemmelig en gudedrik, Indras brændevin, det mægtige lokkemiddel, hvormed man bejlede til gudernes gunst og gjorde sig dem til vilje. Ja, så stor en fortryllelse øver denne drik over guderne, at man er ganske sikker på, at den gør sin virkning, blot man har destilleret den på rette måde, og selve Somabrygningen bliver derfor en magthandling, en ufejlbar trolddom, ved hvilken gudernes medvirken i grunden er overflødig; den bliver en stor fetisch, som skaffer regn og frugtbarhed og børn og sejr og alt, hvad hjærtet begærer.

Avesta kender vel også Haoma som gudernes drik, ti Haomaofret beredes »til Mazda«, men denne side af sagen er ganske underordnet, og at man skulde lokke guderne, endsige tvinge dem, med Haoma, eller at denne drik er noget, guderne er særligt lystne efter, derom hører man ikke det mindste i den hellige bog. Derimod er der en anden egenskab, som gør Haoma dyrebar og uundværlig, og det er dens ævne til at læge og styrke, til at forlænge livet, »holde døden fjærn« som det udtrykkelig hedder i Haomas stadige tillægsnavn: *dūraosha*[8]). Altså en livsdrik, der endogså er så kraftig, at den skænker udødelighed, hvorfor den hvide Hom ved opstandelsen skal beredes for alle de salige. Derved får Haoma en sakramental betydning som det evige livs materielle betingelse eller synlige form, og den heldes i øret på den døende, at han kan være sikker på sin salighed. Men af alt dette fremgår

det, at Haoma fornemmelig er til for at gavne menneskene og ikke, som den indiske Soma, blot for at glæde guderne og gennem dem at skaffe materielle goder tilveje.

Denne forskel kunde nu vel forklares ved den udprægede forskel mellem de to religioner, af hvilke den ene just har »menneskeliv«, den anden »gudehjælp« til sit løsen; men netop denne forskel forbyder os at antage, at Iranerne på en tid, da deres religion var udformet, skulde have gjort et kultisk lån fra en ganske forskellig religion og have optaget et element, som man måtte tillægge en ganske anden betydning og give en hel anden brug, førend det kunde indpasses i den persiske kirke. Derimod kunde man vel tænke sig, at drikken under mere ubestemte former har bestået hos begge folk i den ariske tid og derfra har udviklet sig på sin måde i hver af de to gudstjenester.

For Iranernes vedkommende må vi nu altså vel søge dette Somaens gamle hjemsted udenfor de ahuriske kredse, og når vi da henvender os til Daevadyrkerne for at finde det dér, da har dette allerede på forhånd en vis rimelighed, idet jo Somaen også i Indien er så særligt knyttet til den Deviske gudsdyrkelse. Dog fattes heller ikke ligefremme antydninger af, at det er Daevadyrkerne og kun dem, der har drevet Somakultus i Iran — hvis vi da tør lide på den oversættelse af Gathaen Yasna 48, 10, som Roth og Bartholomä samstemmer i. — Ifølge denne hedder det[9]): »Hvornår, o Mazda! vil mændene være mig til vilje? Når vil de slippe svineriet med denne fusel, hvormed afgudspræsterne lumskt og nedrigt beruse dem og de onde landshøvdinger?« Ordene *mūthrem ahyā madahyā,* som det her kommer an på, betyder egentlig: »denne berusende driks urin«, men nogen mening giver de

kun, når man med Bartholomä tager *mūthrem* i videre forstand som skældsord for noget ækelt: svineri, besudling (»Sudelei = unflätige Ceremonie«).

Heraf ser vi nu for det første, at Haoma har hørt med til Daevadyrkernes officielle kultus, idet de særlige Daevapræster *(karpanō)* nævnes som Haomadrikkere, og da den hele sang retter sig mod afgudsdyrkerne. Men vi ser tillige, at Haomaceremonien førte til drukkenskab og udskejelser både hos præster og menighed, og vi kan forstå, at disse hedenske manerer har vakt Ahuradyrkernes forargelse. Når disse nu ikkedestomindre tilsidst optog Haomaceremonien, så kan dette kun forklares som et led af den almindelige optagelse af Daevisk kultus, som Zarathustrapræsterne på et senere tidspunkt er blevet nødsagede til; og at Haoma hører hjemme i sådanne indtrængte Daevaers kreds, kan man bl. a. se af Verethraghnayashten, hvor vi (v. 57) just ser Verethraghnadyrkeren bruge den som en ganske primitiv talisman. »En Haomagren bærer jeg på mit hovede som skytsånd; jeg bærer den sejrsæle Haoma; jeg bærer den til værn for mit eje; jeg bærer den til værn for mit liv. Hvo den vil bære og binde, kan være tryg for sin fjende«. Hvis Verethraghna, hvad vi har formodet, er en latent Indra, da passer Somaen dobbelt godt til denne gud.

Men også her ser vi Haoma virke som en »stærk urt«, gavnlig for mennesker, og ikke som gudemad eller gudemadding, og man tør vel — om man vil bevæge sig lidt frit — formode, at det også hos Inderne i deres ældste tid fornemmelig har været så. Der findes i Veda såvelsom i Avesta en gammel guddom ved navn Trita. Begge steder betragtes han som en oldtidsskikkelse og navnlig i Veda træder han — som Macdonnel har påvist (J. R. A. S. 1893) — tilbage i fortids skygger og svinder

bort, alt som Indra og de andre Vedaguder kommer i kurs.

Men netop om denne Trita har Pischel gjort gældende, at han først og fremmest må ses som Somabryggeren, som den gud eller rettere halvgud, der opfandt denne drik; og i sammenhæng med ham fremhæves det ofte, også i Veda, at Somaen er lægende, livsforlængende, døden fordrivende (se Pischels citater G. G. A. 1894. Anm. af Hardy). Ja Pischel finder endogså disse steder så stærke, at han ikke betænker sig paa at erklære Trita for en fortidens læge, der ved en euhemeristisk proces er bleven til halvgud; men man tør med det samme bevismateriale slutte, at Trita, der optræder aldeles ens i Veda og Avesta, er en oldarisk lægegud, hvis lægemiddel var Somaen, og som i den forstod at berede mennesker og guder udødelighedens drik. Fra denne begyndelse kan Somadyrkelsen have udviklet sig i begge religioner: i Brahmanismen til det trolddomssvangre gudeoffer, ved hvilket Somaen skal skænke guderne liv og kraft, beruse dem til storværker og lokke dem til ydelser; på iranisk grund først til hin hedenske Daevakultus med den beruséde vildskab, senere, under zarathustriske former, til den sobre gudehyldest og til den af selve religionens hjærte udsprungne begejstring for den lægende livsdrik, for den dødsfjærnende kraft, det frelsende sakramente, det evige livs symbol. Og denne håndgribelige forskel fortæller bedre end nogen dogmatisk forklaring om den betydelige afstand mellem Brahmanisme og Mazdeisme, netop fordi den har udviklet sig af noget, der engang var fælles og ens hos disse folk i deres forhistoriske samliv[4]).

Den avestiske heltesaga, sådan som den især er overleveret os i Haoma- og Zamyadyashten (Yasna 9 og Yasht 19), bekræfter på ejendommelig måde, hvad der er sagt om dobbeltforholdet mellem Indisk og Iranisk. Til hælften falder den nemlig sammen med indiske sagn eller indisk mytologi, til hælften er den ganske uafhængig af denne, og vi kan iagttage, hvorledes den efterhånden forlader det Fællesariske og hvorledes det specielt Iraniske udvikler sig deraf. Ti i helterækken er det just de ældste og først nævnte skikkelser, som vi også møder i Veda, nemlig de to, vi nu alt kender: Yima og Thrita og dertil Yimas fader Vivanhant, den vediske Vivasvat, og Athwya, den vediske Aptya, Tritas patronymikon. Men med disse hører også den sikre forbindelse med Indien op. Mange gange har man forsøgt at følge denne længere og finde indiske paralleler til de andre helte: især Thraetaona og Keresaspa, som er Avestas egentlige heroer. Den første er i Homyashten konfunderet med Thrita på en sådan måde, at man fornemmer forfatternes egen uklarhed over disse gamle skikkelsers familieforhold. Men denne forvirring har ikke bedret sig ved de moderne forskeres indgreb; ti disse har altfor stærkt

ladet sig lede af sproglige sammenligningslyster. Om Thraetaona virkelig er den vediske Traitana, er mere end tvivlsomt. Ordene turde være forskellige: Traitana synes afledt af Trita, Thraetaona »den med de tre kræfter«. At Traitana siges at have hugget hovedet af en kæmpe (hvilket jo er disse heltes normale bestilling) behøver dog ikke at identificere ham med Feridun (Thraetaona), der netop ikke huggede hovedet af uhyret, men bandt det til klippen; og af de mange forskellige træk, som særpræger denne store iraniske helt, findes der intetsomhelst på vedisk grund.

Endnu selvstændigere står Keresaspa; ti at der findes en brahmansk Rishi, der hedder Kriçaçva, giver os ikke den mindste oplysning om Keresaspas fortid. (Man læse Darmesteters umulige forsøg Orm. et Ahr. 214). Keresaspa er den egentlige kæmpe i den iraniske sagnverden, og han modsættes derfor netop fredens repræsentant, sin broder Urvaxia. Navnlig senere, hos Firdusi o. a., hvor Keresaspa optræder under navnet Rustem (hvilket på Pehlevi endnu kun er tillægsnavn til Keresaspa), er han kraftkarlen, slagsbroderen, der som alle disse stærke mænd tilsidst får et forsmædeligt endeligt[1]). Men Keresaspa selv, i hans avestiske form, er en af de store forløsere, der fra sin mytiske slangebedrift, efterhånden som han omspindes af den zarathustriske teologi, bliver en eskatologisk figur, en redningsmand i hine sidste kampe, da mørkets ånder, og den klippebundne drage blandt dem, skal slippes løs mod lysets hære; dog ikke for, som i den nordiske myte, at fortære disse, men for at besejres af dem; og Keresaspa bliver da just slangen Azhi Dahakas banemand.

Der er ikke den mindste smag af Indien i dette, intetsomhelst, der minder om Veda. Vi er helt på

iranisk grund, og så langt vi kan følge disse skikkelser tilbage, er de mærkede af deres iraniske oprindelse. Navnlig hvis vi vil formode, at disse køllevæbnede helte: Rustem, Keresaspa, Thraetaona, i virkeligheden er en fortsættelse af den oldariske Indra — med eller uden mellemleddet Verethraghna —, så ser vi her just ret, hvor sporløst det oprindelige er gået tabt, og hvor forskellig skæbne den samme mytologiske figur har måttet friste i de to nabolande: I Indien en stedse stigende gudevælde, en stedse mere broget mytologi; hvor Indra slipper, tager Vishnu og Krishna fat og udvikler frodigt de spirer, både til det høje og det lave, som lå i den vediske gud. I Persien derimod ser vi, hvorledes den kæmpende Deva og luftgud af selve den folkelige sagndannelse drages stedse nærmere mod jorden og ind i den historiske virkelighed, ind i nationens udviklingsgang, indtil det sidste skær af naturmyten er slukket og alt er omsat i jordiske kræfter og menneskelige værdier.

I dette sidste: i bevægelsen bort fra naturmyten og ind i det menneskelige livs værdier ligger det iraniske folks religiøse anlæg, og vil vi nu, efter vor betragtning af Iranernes hedenskab, kaste et blik tilbage over dette, skal vi se, hvor tidligt denne tilbøjelighed rører sig hos dem.

Naturen er for den sædvanlige hedning et uklart, blandet røre af åndelige kræfter og materielle værdier. Disse to verdener betinger bestandig hinanden: guderne må til, for at verdensgoderne kan vindes; men galdt det ikke om at vinde disse, så var der heller ingen brug for guderne. Det levende og det livløse, det personlige og det stoflige, holdes på dette erkendelsestrin vanskeligt ude

fra hinanden, og hedningen skulde dårlig kunne forklare, om vandet nu bevæger sig, fordi der er en gud i det eller om guden blot skal passe på vandet, fordi det bevæger sig; om ilden er ham dyrebar, fordi den er en gud, eller om den er en gud, fordi den er ham dyrebar osv.

Mod dette virvar har den iraniske skælneævne tidlig protesteret; vi mærker allerede i Iranernes tidlige hedenskab en kemisk proces, der vil udfælde den materielle side af naturen og give den selvstændig gyldighed.

Således ser vi de chthoniske guddomme vige eller rettere opløse sig i det element, hvortil de var bundne, ofte dog med en udsondring af et åndeligt residuum, der bliver spiren til en kommende udvikling af idéer eller nye mytologiske skikkelser. Vi så, at Apam Napat har måttet opgive sit herredømme over vandene og overgive dette til den stjærne, hvis magt over regn og vandflod en primitiv naturforskning mente at have iagttaget. Således bliver jordgudinden Armaiti til jorden selv — for senere tillige at blive ydmyghedens genius; og der danner sig efterhånden af det hedenske kaos en bevidst dyrkelse af elementerne, af selve de materielle verdensstoffer, der nu, uformidlede af mytiske mellemvæsener, bliver religiøst hyldede, fordi deres praktiske værdi er indlysende. Her, i denne praktisk værdifulde stofverden, har vi Iranerens egentlige naturbegreb og grundlaget for hans forestilling om naturens hellighed. Derfor har Iranerne også så lidt af, hvad vi kunde kalde egentlig kosmisk spekulation, det, hvori Brahmanerne drukner, og hvori selve det vediske offer væves så uhjælpeligt ind; forestillingerne om Kosmos bliver i Avesta et stykke geografi og en teologisk udformet lære om

et verdensløb, hvori de åndelige kræfters kamp bliver verdens egentlige historie.

Den samme praktiske rationalisme, der ytrer sig i denne opstilling af et materielt naturbegreb på naturmytologiens bekostning, har også vistnok meget tidligt ført Iranerne til at erkende menneskeverdenen som en selvstændig realitet og føle sig historisk og politisk bestemte. Men også denne bevidsthed har hjulpet dem til at overvinde det rent mytologiske standpunkt. De gudevæsener, der ikke havde den guddomskraft i sig, som den iraniske fromhed efterhånden lærte at kræve af en gud, de måtte, som vi nys så, træde de menneskelige stier; de omsattes i helteskikkelser og anbragtes i historien som led i den politiske og religiøse udvikling. Denne tydelige skælnen mellem gud og menneske adskiller Iraneren bestemt fra Inderne, der indtil vore dage har haft en afgjort tilbøjelighed til det stik modsatte: til at lade de betydelige mænd, der opstod iblandt dem, opgå i gudeverdenen, og således tjene til at forøge Indernes mytologi istedenfor at bidrage til deres historie.

Men altsom Iranernes stigende realisme bemægtiger sig natur- og menneskeelementerne i mytologien, frigøres dennes egentlige kærne: forestillingen om en åndeverden. Hvad enten det er guder eller djævle, så har disse, sålangt vi kan følge det Iraniske tilbage, været tænkt mindre legemlige og mindre naturbestemte end tilsvarende væsener hos Inderne eller overhovedet hos de andre Indogermaner. Af dette anlæg til åndeliggørelse udvikler den zarathustriske teologi sig, og uden et sådant anlæg vilde denne ikke have haft nogen jordbund at slå rødder i. At Indien ikke afgav en sådan jordbund, det ser vi bedst af, hvor ringe betydning de tilløb, en Vasistha gør til at skabe en åndsreligion, i virkelig-

heden fik. Det lykkedes dem mindst af alt at ophæve den vediske gudstjenestes materialisme, og åndeligheden kommer i Indien først til magten i de filosofiske systemer, altså udenfor den egentlige kultusreligion.

At Iranerne tænkte sig åndeverdenen som stridende er vel det kendeligste mærke, de har sat på deres religion. I alle myter, som man kan kalde særlig iraniske, rører tvedragtstanken sig, og at denne dualisme har bestået allerede i hedensk form, det har vi set exempler nok på i de mange kampmyter, vi har haft lejlighed til at omtale.

Dog må vi netop på dette vigtige punkt udvise des større forsigtighed og ikke prise Iranerne for, hvad mange andre folk også har haft. Alt hedenskab er i virkeligheden dualistisk: kampen mellem onde og gode magter, således som den særlig afspejler sig i slangedræbermyten, er ikke blot det stadig tilbagevendende æmne i den indogermaniske mytologi, men den dukker — som navnlig Gunkel har påvist det — op overalt i den semitiske, og såvel i den mongolske som i mange primitive mytologier har den været herskende. Hvad der er det ejendommelige for Iranerne, er snarere, at de har beholdt denne dualisme og gjort den til basis for en mægtig teologi, medens de fleste andre religioner læmper den, når de går over i det kultiverede stade; og navnlig Inderne fjærnede sig så fuldstændigt fra den i deres præstelige tænkning, at de er blevet lige så typiske repræsentanter for monismen som Iranerne er det for dualismen.

Irans natur kan, som det ofte er blevet fremhævet, og som jeg allerede har antydet, have haft nogen indflydelse på, at dualismen fæstnedes og tilspidsede sig så stærkt i dette folk, og et vidnesbyrd herom er det måske, at det ikke først og fremmest

er modsætningen mellem lys og mørke — skønt dette idelig fortælles i ikke-iranologers omtale af Mazdeismen — men langt snarere den praktiske modsætning mellem tørke og frugtbarhed, den, der spiller så stor en rolle i Persien, som kom til at danne den iraniske dualismes naturside. Dæmonerne, som de gammelhedenske Iraner har frygtet, har først og fremmest været tørkens — vi kender Duzhairya og Apaosha —, nogen dæmon for mørke synes der ikke fra gammel tid at have været (skønt dæmonerne selvfølgelig er natlige og bor i mørket), og Ahrimans naturbedrift er i Avesta ikke at udbrede mørket, men at standse kilderne. Ejheller har de Iranere, af hvilke Zarathustrismen fremgik, drevet nogen kultus af lyskloderne, således som det også regelmæssigt forlyder i de populære fremstillinger: Først sent og ganske sekundært bliver Mithra en solgud; månen, der tilbedes i en sen og lavet Yasht, dyrkes væsentlig, fordi den »gemmer tyrens sæd«, Sirius, fordi den bringer regn. Kun i ilddyrkelsen (af Atar og Hvareno) kan man finde en fremtrædende tilknytning til noget lysende. Ejendommeligt er det også, at det just er lysguderne (Daeverne), som Avesta bekæmper og gør til djævle.

Tiele har søgt at påpege en historisk grund til dualismen, nemlig Irans særligt udsatte beliggenhed, der medførte så mange kampe med grumme naboer og sikkert også har bidraget til at hærde Iranerne til krigere.

Men alle disse onder, både tørken og fjender, er jo i virkeligheden meget hyppige og plager mange lande, uden at disse derfor frembringer nogen Zarathustra. Omvendt ser man dualisme opstå, hvor der ikke er nogen særlig naturgrund dertil; således har Khonderne, et folk midt i det monistiske Indien, udviklet en religiøs dualisme, der i hårdhed og

skarphed langt overgår Persernes[2]). Man får ingen religion eller teologi ud af sådanne naturbetingelser alene; og når jeg har søgt en kultisk grund til at forklare Iranernes dualisme, da skal denne selvfølgelig heller ikke være den hele forklaring, men kun en påpegelse af et af de momenter, der i samvirken med andre kan føre til fast resultat.

Og det vigtigste, det afgørende, blandt disse er sikkert at søge i Iranernes egen folkekarakter, i deres skarpe skælneævne og faste anlæg for praktisk livsførelse og ren livsvandel. Lad os ikke glemme, at Darius i sin indskrift ikke blot afbeder tørke og fjender, men også løgnen fra sit rige.

Den moralske sans har været Iranernes dybest liggende, ideale anlæg. Det er vel til syvende og sidst den, der i sin fremvæxt har drevet dem fra naturmyten over i de praktiske livsværdier, og den, der har gjort tanken om livets kamp, det Ondes og det Godes tvedragt til deres religiøse overbevisnings kærne. Dette anlæg kan selv en Zarathustra ikke have givet dem. Han kan være den, der bragte det til udfoldelse og gjorde det til folkets bevidste eje, måske endog til deres herskende ævne. Men noget har folket sikkert givet ham at bygge på, og det bliver dog Iranernes ære, at de frembragte ham og deres ære, at de har fulgt ham.

ANMÆRKNINGER.

Side 1—14.

[1]) Nemlig den udførlige indledning til hans »Zend-Avesta«. Paris 1771.

[2]) På denne modstand var de forsøg strandede, som Skotten Fraser en halv snes år tidligere havde gjort på at lære tydningen af Avesta hos præsterne i Surat.

[3]) God skildring af denne side af Anquetils livsførelse i artiklen om ham i »La grande Encyclopédie«.

[4]) Skandinavisk Litteraturselskabs skrifter. XXI. (1826.) s. 232. Jones' skrift hedder: »Lettre à M. A*** du P***, dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre«.

[5]) i indledningen til Vendidadoversættelsen S. B. E. IV. 1880. XVI; samme indledning giver en kort, men tilstrækkelig oversigt over forskningens historie. Væsentlig det samme i hans franske: Le Zend Avesta I. Paris 1892. VIII. ff. Udførligere i A. Hovelacque: L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris 1880. og (bedre) i M. Haug: Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees, ny udgave ved West. London 1878. (1884).

[6]) Rask (anf. st.) tillægger ham »mangel på klassisk, især græsk og brahmansk lærdom«.

[7]) hvad allerede Burnouf indrømmer. Commentaire sur le Yaçna. CXXV. »Les manuscripts de M. Rask qui passent pour plus anciens que ceux de la Bibliothèque du Roi, et dont plusieurs mêmes sont les originaux de ceux d'Anquetil.« Geldner kalder dem (Grundriss der iranischen Philologie. I, 41) »die Sammlung der ältesten und besten Avestahandschriften«.

8) I Skand. Litt. Selsk. skrifter. 1826. XXI. Tysk oversættelse ved v. Hagen. Berlin 1826. Den engelske original findes i Transactions of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. III, 524. Erskines afhandling findes i Transactions of the Literary Society of Bombay. 1819.

9) Hvad alle indrømmer. Darmesteter S. B. E. IV. XXII. Geldner: Grundriss. I, 41.

10) Se Prolegomena til hans Avesta, die heiligen Bücher der Parsi. 1895. s. I. »Wenn ich über die Leistung meines Vorgängers N. L. Westergaard ein Urteil auszusprechen mir gestatte, so glaube ich dazu wie kein Zweiter berufen zu sein, denn ich habe alle Quellen und Hilfsmittel, über welche W. gebot, nochmals gewissenhaft nachgeprüft. Die weit schwierigere Editio princeps ist Westergaard in bewunderungswürdiger Weise gelungen. Er hat die ihm bekannten Handschriften so vorzüglich bearbeitet und daraus einen so mustergültigen Text hergestellt, dass für mich kaum etwas zu thun übrig geblieben wäre ohne ganz neues handschriftliches Materiel.«

11) Mills: A study of the five Zarathustrian Gathas with texts and translations. Leipsic 1894. 4to.

12) Se den prospektus, der i sin tid fulgte med værket.

13) »Bemærkninger over de Persiske hellige Skrifters Alder og Hjemstavn« og »Bidrag til den oldiranske Mythologi« (i Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes selskabs forhandlinger. 1852.) 207 ff. og 246 ff.

14) af disse har Eranische Alterthumskunde. Leipzig 1871—78. I—III. størst værdi. Såvel hans Commentar über das Avesta. I—II. Leipzig 1864—68. som hans Avestaoversættelse: Avesta, die heil. Schr. d. Parsen. I—III. Leipzig 1852—63. er nu noget forældede.

15) Nemlig hans fremstilling af Persernes historie i Grundriss d. iran. Phil. II. og den instruktive afhandling: Die altiranische Religion und ihr Stifter Zarathustra i Preuss. Jahrbücher. 1897. Mangfoldige enkelte oplysninger også i hans store værk: Iranisches Namenbuch. 1895.

16) Geigers hovedværk er: Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882.

17) de Harlez: Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre. I—III. 2de éd. Paris 1881. Indledningen giver en meget god skildring af Mazdadyrkelsen. I sine Etudes Avestiques, Paris 1877. bekæmper han Darmesteter.

18) M. Haug: Essays on the sacred language, writings and

religion of the Parsis. 2. ed. Edit. by E. W. West. London 1878. Die fünf Gathas, herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. Leipzig 1860.

[19]) Zoroastrische Studien. Berlin 1863. Mithra i Abh. z. Kunde d. Morgenlandes. 1857. Die persische Anahita. Abh. bayr. Akad. I. Kl. VIII. Bd. I. Abt. 1856.

[20]) Disse bidrag er mest spredte i tidsskrifter; fortegnelse herover i Grundriss d. ir. Phil. II, 45 f. En betydelig monografi er blandt disse Hübschmanns fremstilling af Avestas eskatologi, Jahrb. f. prot. Theol. V, 203—245. Selvstændige bøger er Hübschmanns Ein zoroastrisches Lied. (Yasna 30). München 1872. og Bartholomae's Arische Studien. Halle 1882—87; den samme lærde har givet os en yderst fortjenstlig Gatha-udgave med grammatik og ordliste. (Halle 1879). Også Geldner har givet sit meste i tidsskrifter men tillige enkelte mindre bøger: Studien zum Avesta. I. Strassb. 1882. og Drei Yasht. Stuttgart 1884.

[21]) Le Zend-Avesta. I—III. Paris 1892—93. Ofte rådfører man sig bedre med hans engelske overs. i S. B. E. IV og XXIII, navnlig er indledningen i vol. IV i høj grad at anbefale. Hans mytologiske hovedværk er Ormazd et Ahriman. Paris 1877., men hans lille: Haurvatat et Ameretat, Paris 1875. overgår det i metodens skarphed og sikkerhed.

[22]) Mills oversættelse af Yasna i S. B. E. XXXI. bringer et stort udvalg af de traditionelle kommentarer og meget lexikalsk stof, men nogen skarp metode er den ikke præget af. Hans indledningsforelæsning i Oxford J. R. A. S. April 1899 indeholder betydelige synspunkter. Wests arbejder er næsten alle nedlagte i de bind af S. B. E., som bærer titlen »Pahlavi texts«. Wilsons The Parsi religion as contained in the Zend Avesta, Bombay 1843, som også bør nævnes blandt de engelske værker, har trods sit omfang og sine mange faktiske oplysninger aldrig ret fået betydning for forskningen.

[23]) Det er især værkets anden del, der bliver brug for. Her har Geldner skrevet om Avesta, Weissbach om kileindskrifterne, West om Pehlevilitteraturen, Nöldeke om den episke litteratur, Ethé om den nypersiske litteratur. Justi og Horn skriver Persiens historie. Jacksons fremstilling af den iraniske religion er desværre endnu ikke udkommet.

[24]) Manuskriptet vil komme til at tilhøre Universitetsbiblioteket. En god fremstilling af Avestas gudelære og af dual-

ismen findes i S. B. Thriges Historisk Årbog 1878.; jfr. iøvrigt J. Fibiger: Mit liv og levned. Kbh. 1898. s. 338 f.

Side 15—31.

[1]) Arda Viraf I, 7 f.; tallet 12000 hos Tabari og Masudi.

[2]) De skænd, Alexander fortjener for denne bedrift, har Justi givet ham (Grundriss II, 472 f.). Han viser, at Grækerne har gjort sig skyldige i et, tilmed ganske umotiveret barbari, der ikke lader sig forsvare ved nogen symbolsk forklaring (om vestens triumf over østen e. l. som v. Gutschmid og Nöldeke vil). At kongen var drukken, beretter Curtius, måske som formildende omstændighed.

[3]) Arda Viraf anf. st.

[4]) Hovedstedet for disse vidnesbyrd er Kleuker: Anhang II, 1; kort uddrag Geldner: Grundriss. II, 32 f.

[5]) Jfr. Geldner: Grundriss. II, 34.

[6]) S. B. E. XXXVII, s. XLII; Geldner tager, Grundriss. I, 36, nogen afstand fra denne hårde kendelse, men mener dog, at Avestasproget ikke kan have været levende sprog for diaskeuasterne.

[7]) Jfr. Geldner: Grundriss. II, 46.

[8]) af *zan* = *jñā*, erkende.

[9]) Således Andreas (se Geldner: Grundriss. II, 2). En anden forklaring, der også har meget for sig, er West's, ifølge hvilken *avistāk* betyder »viden«.

[10]) S. B. E. XXXVII, s. XLVII.

[11]) I Gesch. d. Alterthums. I, 508, anfører Ed. Meyer et citat af Renan, hvori den erfarne kritiker erklærer Avesta for en slags Talmud. Dette kan passe godt for overarbejdelsens karakter, men Renan har ikke set, at denne dækker over en digtning, der mindst af alt kan kaldes talmudisk.

[12]) Geldner har efter Darmesteters og Wests forbillede tegnet det i Grundriss. II, 4—5.

[13]) Darmesteter: L. Z. A. III, LII f. Darmesteter var sig bevidst, som han i et Brev til Jackson har indrømmet, at hypotesen var meget vovelig; ikke destomindre er den fremsat fuldstændig kategorisk.

[14]) Jfr. Geldner i Gr. d. ir. Ph. II, 39.

[15]) West: J. R. A. S. 1893. s. 654. Geldner på nysanførte sted af Gr. d. ir. Ph. Tiele i Revue de l'hist. du Relig. 1894. XXIX, 68 f. og i K. Akademie Amsterdam Verslagen en Mededeelingen. 3e Reeks D. IX, 364 f. 1895. Justis

Fremstilling af Zarathustras liv i Preuss. Jahrb. 1897 lader D.s teori ude af betragtning.

Side 32—41.

[1]) Transskription, oversættelse og lexikon i Justis »Der Bundehesh«. Leipzig 1868. Nyere oversættelse af West: S. B. E. V. Oxford 1880.

[2]) Bahman Yasht, oversat af West: S. B. E. V.

[3]) En prægtig udgave af Dinkart med Gujerati- og engelsk oversættelse af Peshotan. I—VII. Bombay, fra 1874. Spredte partier oversatte af West i S. B. E. Se nærmere: Gr. d. ir. Ph. II, 91 ff.

[4]) Dadistan, oversat af West: S. B. E. XVIII. 1882.

[5]) Oversat af West: S. B. E. V. 1880.

[6]) Oversat af West: S. B. E. XXIV. 1885.

[7]) Hoshang & Haug: The book of Arda-Viraf. London—Bombay 1872. A. Barthélemy: Livre d'Arda Viraf. Traduction. Paris 1887.

[8]) Zerdushtbogen er udførligt refereret af Spiegel (Sitzungsberichte Bayr. Akad. Philos. Classe 1867).

[9]) Zarer behandlet af Geiger (Sitzber. Bayr. Akad. Phil. Classe 1890. 243 f. Ardashir af Nöldeke (Beitr. z. Kunde der Indog. Spr. IV.)

[10]) Mohls franske prosaoversættelse: Le livre des rois. I—VII. Paris 1877—78 og Pizzi: Il libro dei Rei. I—VIII. Torino 1886—88 er gode gengivelser; Schacks smukke udvalg: »Das Heldenbuch von Iran« i metrisk oversættelse har gjort stor nytte ved at udbrede kendskabet til Firdusi i Tyskland; men den opvejes langt af Rückerts mesterlige, på engang rammende og digteriske oversættelse (udg. af Bayer fra 1890. Berlin. I—III).

[11]) Æstetisk bedømmelse af Firdusi hos Nöldeke: Grundriss. II, s. 172—73.

[12]) Især betragtningerne efter Feriduns død er her karakteristiske. Om Firdusis religiøse standpunkt se Nöldeke: Grundriss. II, 160 f.

Side 51—63.

[1]) Justi: Grundz. II, 396 f., hvor der overhovedet er samlet et stort materiale til Persernes karakteristik.

[2]) I Encyklop. Britt. særligt udgivne på tysk som Th. Nöldeke: Aufsätze zur pers. Geschichte. Leipzig 1887. og A. v. Gut-

schmid: Geschichte Irans von Alexander bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen 1888.

[3]) ikke just ved ordene: της μεν το Περσων γενος ἀκρον ἐχειν 693 D, hvormed kun kan menes højdepunktet eller typen på et monarki, men i udviklingen s. 694 A. B.

[4]) Syncellus ed. Dindorf. I, 486. Solimus 35, 6. Se Nöldeke: Aufsätze. 77, 1; Wellhausen: Isr. u. Jüd. Geschichte[2] 186.

[5]) Stave: Parsismus u. Judenthum. 1898, s. 78.

[6]) Offentliggjort af Cousin og Deschamp i Bulletin de corresp. Hellen. XIII, 529 f. Den attiske text viser ifølge Dittenbergers analyse (Hermes. XXXI, 643 f.) spor af en ældre ionisk, som kan være den fra Darius stammende. Udførligt er indskriften behandlet af Edv. Meyer i begyndelsen af hans »Entsteh. d. Judenth.«.

Side 64—73.

[1]) Jeg sigter til det af Geldner og Pischel hævdede standpunkt (i deres Vedische Studien). Hos os har Vodskov fremstillet den samme betragtning i hans »Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse«. Standpunktet er utvivlsomt rigtigt, og tungerne bliver kun »onde«, fordi de har været nødte til at rette en skarp kritik mod den ældre slægts, særlig Máx Müllers, megen tale om Vedaernes barnlige kultur.

[2]) Se f. ex. Herodot. III, 65.

[3]) Se Justi: Grundriss. II, 426.

[4]) Justi smstds.

[5]) Ifølge denne fortælling åbenbarer en Sibylle sig i det øjeblik, Krøsus bestiger bålet, og det sprog, hun udtaler, bidrager til at omstemme Kyrus. »Men Perserne mentes at have bragt dette istand for at befri Krøsus«, og senere hedder det: »Perserne kom Zoroasters forskrifter ihu, ifølge hvilke det ikke er tilladt at brænde de døde eller overhovedet at besmitte ilden, hvilket hos dem var en gammel og grundfæstet regel.«

[6]) Jackson i »Zoroaster«. New York 1899. (Herimod West i I. R. A. S. July 1899.)

[7]) Geiger: Ostiran. Kultur. Justi, som i 1864 kaldte sin Handbuch der Zendsprache »Altbaktrisches Wörterbuch«, har nu ganske forladt dette standpunkt.

[8]) Justi: Preuss. Jahrb. Bd. 88, s. 255. Nærmere herom i denne bogs bd. II.

[9]) hos Athenæus. XIII; se Rapp: Z. D. M. G. XX, 65.

[10]) Jfr. Justis indgående undersøgelser herom i Preuss. Jahrb. 1897, s. 255 f. og Grundriss. 402.

[11]) Justi: Grundl. II, 403.

Side 77—92.

[1]) Således Geldner, og Justi (Grundl. II, 411), der udleder kong Fraortes' navn af *var* (confessor). ligesom han også fremhæver kileskrifternes *var* som den ejendommelige terminus for bekendelse af Avestatroen. Jfr. lat. *verus,* tysk *wahr,* russ. *wēra* religion.

[2]) Vi vil senere få exempler nok herpå.

[3]) *mānayen ahē yatha nā meregho huparenō. nā* anser Geldner for uægte; Justi (Lexicon) »som om en mand var en fugl« tager *nā* som nomn. af *nar.*

[4]) I den svenske vise om »liten Karin« kommer to duer ned fra himlen for at hente hendes sjæl: »de togo liten Karin, och se! de blefvo tre«. — Den kristne kirkes engleskikkelser udspringer vel af samme forestilling om bevingede sjæle, »som om en mand var en fugl«. I billedlig fremstilling kan de dog kun føres tilbage til de romerske genier. Dog dækker ordene i Matthæus 18 om børnenes engel Fravashiforestillingen. Også småbørn har deres Ferver (Yasht 13). Dog er det hermed ikke sagt, at den nytestamentlige engleforestilling er persisk.

[5]) N. Søderblom har i Revue de l'hist. d. Relig. April 1899, i en artikel, der desværre først er kommet mig i hænde efter trykningen af dette arbejde, fremstillet Fervernes kultus udførligt. — Om skuddagenes og årets sidste dages hellighed er den romerske Februar et talende vidnesbyrd.

[6]) Skikken at ofre de Døde klæder er vistnok indogermansk; vi finder levninger af den helt op i Grimms eventyr, hvor skomagerkonen ved juletid syr klæder til de nøgne underjordiske, der havde arbejdet for hendes mand om natten. Og fra den tid gik det altid skomagerfolkene vel.

[7]) Fravardin-Yasht. (XIII) v. 16, 14, 10, 11, 15, 24, 20, 26.

[8]) Götternamen. Bonn 1896.

[9]) udførligere har jeg fremstillet teorien i »Hedensk monoteisme« s. 22 f.

[10]) I hans »Griechische Kulturgeschichte« II, begyndelsen.

[11]) Se Sam Wide: Lakonische Kulte. 1893. s. 79.

[12]) Se f. ex. historien om Cuchullin og den røde kvinde i Windischmann: Irische Texte. 2te Serie. II, 248 ff.

[13]) Art. »The prisoners of the gods«. »XIXth Century«. 1898.

Marillier: La doctrine de la réincarnation des âmes en Irlande. R. H. R. 1899.
14) Se Benfey i indledningen til hans »Pantschatantra«.
15) G. G. A. 1894. Anmældelse af Hardy, s. 425 f.
16) ja for guddommen selv, som man især kan se det af Attars *Mantic Uttair*. Garcin de Tassy. kap. 45. I denne guddom er kærligheden utvivlsomt hovedbegrebet; men vejen til fuglenes ophøjelse går igennem deres visdom, således som man kan se det hos Firdusi, hvor Simurgh fornemmelig virker ved sin visdomstale og spådomskraft (se historien om Zâl's opdragelse. Vullers. I, 131 ff.). Iøvrig viser Simurgh tilbage på en meget gammel fugledyrkelse; dens navn, som Sufismen panteistisk tyder som »30 fugle« *(sī morg)*, må afledes af Pehl. *çīn-mrû* svarende til Av. *saēna-meregha,* »fuglen Saena« eller »falkefuglen«. Om det er den *saēna,* som er nævnet Yasht 13, 97, er tvivlsomt, men sikkert viser navnet tilbage på den *çyena,* »falken«, som Vedaerne bestandig nævner som hellig fugl og hvem Somaens rov tillægges. Altså er denne fugledyrkelse oldarisk.
17) Dino hos Athenæus. XIV, 633.

Side 93—105.

1) Darmesteter har draget denne mytologiske parallel og dens konsekvenser i indledningen til oversættelsen af Vend. II. S. B. E. IV.
2) Således overs. Westergaard det omstridte ord *hvairyān*.
3) Oversigt over det kgl. danske Vidensk. selsk. forhandl. 1852, 260 f.
4) Således endnu Darmesteter: L. Z. A. II, 19 f.
5) Westergaard ser i ovennævnte artikel noget anderledes på sagen: at just Inderne af pessimisme forlagde livets herligheder til det hinsidige; men der er dog ikke tvivl om, at Yima er et venligere fænomen end Yama.
6) Navnlig E. Rohde: Der griech. Roman. 1876. s. 196 note, samler mange træk af denne forestillingsrække; se også hans »Psyche«. 1ste udg. 101 f., 289 A. 3.
7) Det mener Roth også i sin art. om Yama i Z. D. M. G. IV.
8) Et stærkt bevis for chthonisk kultus hos Perserne kunde man hente fra Herodots beretning (VII, 114) om, at Perserdronningen Amestris, da hun blev gammel, lod 14 ynglinge begrave levende på en korsvej (for derved at forlænge sit liv). Ja Herodot bemærker udtrykkeligt: »det er nemlig en persisk skik at begrave levende«. Imidlertid gør skikken

et aldeles upersisk indtryk og allerede Kleuker gør opmærksom på, at dette faktum står aldeles isoleret og modstridende i beretningerne om Perserne (se Baehrs kommentar til stedet). Vi får da vel skrive denne overtro på dronning Amestris private regning og tænke os, at hun har bragt den med fra sin hjemstavns religion.

[9]) S. B. E. XVIII, $393_{,2}$.

[10]) Exempler hos Darmesteter: Haurvat. et Ameret. s. 64 f., jfr. Kr. Nyrop: »Kludetræet« i »Dania«. I.

[11]) Se Chardin: Voyages. II, 200.

Side 106—108.

[1]) Windischmann: Geographie des Bundehesh i hans »Zoroastrische Studien«. Justi: Beiträge zur alten Geographie von Persien. Marburger Universitetsprogr. 1869. 1870.

Side 109—121.

[1]) Således betragter West sagen: S. B. E. V, 1880, s. 67 note.

[2]) Det *xathrim xaẹthem*, som her (med Geldner: Drei Yasht. s. 29) er oversat »den bydende hersker« forstås med sproglig ret (og med henblik på R. V. II, 35, 4 f.) af andre (Windischm., Da.) som »kvindernes herre«, *génie des femmes*. Det er dog et spørgsmål, om Avestas Apam Napat i den grad er den i vandet nedlagte spirekraft, at han kan få denne titel. Men iøvrigt tror jeg, at forestillingen om at vandet indeholder sæd og spirer er en meget gammel og i Avesta fuldt rodfæstet naturfilosofi. Den spores ikke blot i sagnene om træet »Mangefrø«, om Apam Napat og Tishtrya, men endnu i forestillingen om at Zarathustras sæd gemtes i søen Kansava og der befrugtede den kommende frelsers jomfrumoder. Det er jo ogsaa en ret begribelig forestilling, at vandet, som bringer alt til at spire, selv indeholder spirene.

[3]) Spiegel (Z. D. M. G. VI) regner også stjærnedyrkelsen for sen i Iran.

[4]) Nærmere om dette problem i Geiger: Le mythe de Tishtrya. Muséon. Louvain 1882. og Pizzi: Tishtar-Yasht. Torino 1882.

[5]) de Gubernatis: Zoological mythology. London 1872. I, 292 f.

[6]) Episoden er efter Bundehesh gengivet af Da.: L. Z. A. II, 398 f.

[7]) Windischm.: Zor. Stud. s. 29 f. Zohaksagnet har jeg fortalt i »Guder og helte«. 1898. s. 13 f.

Side 122—137.

(Her står ved et uheld tallene [6]) og [7]) istedenfor [1]) og [2]).)

[6]) herfra dog de ofre at undtage, som er forbundne med ligbrænding som f. ex. de germanske (Cæsar. VI, 19).

[7]) Stengel: Griech. Kultusaltarth. s. 94.

[3]) Den opfindelse at fremkalde ild ved gnidning tilskrives Atharvan; den kan bruges ved den første anlæggelse af den hellige ild og skal bruges ved Somaofret, når Somaen indbringes. Den fremgnedne ild lægges i dette tilfælde i den allerede iforvejen brændende Ahavaniya-ild (som er taget fra husherreilden).

[4]) At den nuværende Atherva-Veda er yngre end Rig-Veda, er hævet over al tvivl; men dens indhold, trylleformlerne, er vistnok ældgamle.

[5]) G. G. A. 1894. anf. st.

NB. For *chāzan al nār* s. 136 læs *chāzin al nār,* hvilket snarest bør oversættes »ildvogteren«, da partc. *chāzin* i reglen opfattes personligt.

Side 138—158.

[1]) Således har Geldner gjort i sin art. »Zoroaster« i Encyclop. Britt. og derved grundlagt en ny betragtning af Zarathustras historiske stilling.

[2]) Geldner i Ved. Stud. I, 139 ff.

[3]) Jfr. dog West's replik: J. R. A. S. July 1899. s. 608. ø.

[4]) Denne oversættelse af det vanskelige sted syntes mig umiddelbart indlysende: at ligne Varuna med en tyv er ikke utilstedeligt, da det ikke er tyvens tyvagtighed, men hans hurtighed, der lægges vægt på; at løse synderen af syndens snare er Varunas særlige nådesakt. Senere har jeg til min glæde set, at Pischel (Ved. Stud. I, 106) ikke blot har oversat på samme måde, men også forsvaret den grammatisk, idet han forklarer den uheldige accusativ *paçutṛpam* som attraktion. Dr. S. Sørensen anser dette for urigtigt og vil hellere oversætte: »Selv en kvægtyv slipper man jo løs, o konge! så slip da også Vasishta som en kalv af tøjret«; men denne tanke synes mig langtfra så karakteristisk som den anden; og det grammatiske anstød kan man virkelig ikke tage sig så nær i et sprog, der som Veda'ens — modsat det klassiske Sanskrit — endnu bærer præg af at være i bevægelse.

[5]) Jeg afviger her på enkelte punkter fra Geldners oversættelse i »Drei Yasht«, til hvis analyse jeg ellers kan henvise.

6) I ofre til jordguder eller »sjæle« trykkes offerdyrets hovede nemlig omvendt ned mod jorden.

7) Roth: Wo wächst der Soma? Hillebrandt: Vedische Mythologie. I.

8) Og *dūraosha* er vistnok et meget gammelt ord. *aoshaṅh* »Død« (af √ *ush* — brænde) når tilbage i ligbrændingstiden og er ikke blevet forstået af Perserne; det har også væsentlig bevaret sig i sammensætninger.

9) Bezz. Beitr. VIII, 226.

Side 159.

4) Til bestyrkelse af min formodning om Soma'ens skæbne i de to religioner kan tjene, at de ofrende brahmaner drak Soma, sikkert med det formål at blive udødelige eller komme i nærmere rapport til guderne. Da denne skik kun er bevaret i sammenhæng med ofrene, kunde den synes at være en kultisk og præstelig tradition fra hin fortid, da Soma væsentlig var udødelighedsdrik. Et andet mærkeligt faktum er den; at der hos Inderne optræder en særlig udødelighedsdrik for guderne *amṛtam* (ambrosia), hvilken Iranerne ikke kender. Det synes altså, som om Somaen i den grad er bleven gudeernæring og brændevin, at man har måttet give guderne noget andet til at holde deres evighed i live med; men dette punkt er vanskeligt at behandle, da grænsen mellem Soma og Amrita ikke er skarpt afstukket.

Side 162—169.

1) Om Rustem har hr. Arthur Christensen fortalt for danske læsere i »Nord og Syd«. 1898. II—III.

2) Om Khondernes religion se Capt. Macpherson's fremstilling i J. R. A. S. New ser. VII.

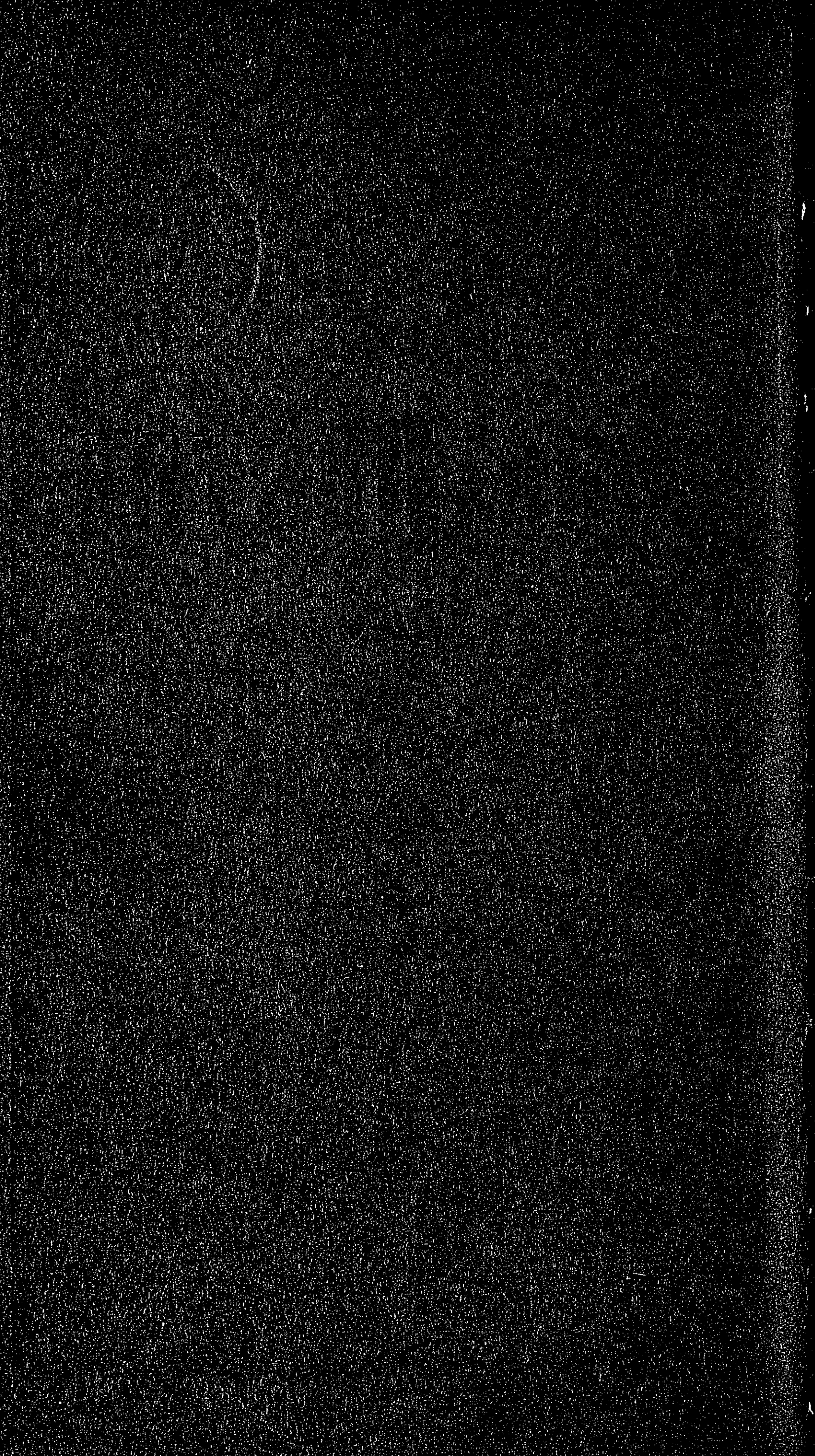


EDVARD LEHMANN

ZARATHUSTRA

ANDEN DEL





ZARATHUSTRA

EN BOG OM

PERSERNES GAMLE TRO

AF

DR. EDV. LEHMANN

ANDEN DEL



KØBENHAVN

DET SCHUBOTHESKE FORLAG

J. L. LYBECKER OG E. A. HIRSCHSPRUNG

1902

I denne anden del af »Zarathustra« vil man bemærke nogen forskel på de enkelte afsnits omfang og behandlingsmåde. Æmner, der er tilgavns behandlede af andre, som f. ex. Zarathustras liv, den senere Parsismes panteon, gudstjeneste og eskatologi, nøjes jeg med i al korthed at fortælle om eller give et billede af. Anderledes med Gathaernes teologi, overgangen til riddertiden og den yngre Avestas kultur og moral. Her nødes jeg til at tage lidt grundigere fat, og læseren må da finde sig i en eller anden besværlighed, som aldrig kan undgås, hvor nye undersøgelser skal føres igennem.

Enkelte stykker af min doktordisputats »Om forholdet mellem religion og kultur i Avesta« (1896) har jeg optaget i den nye text; men, takket være dr. S. Sørensens kritik, har jeg kunnet behandle dette spørgsmål under et ganske andet synspunkt end tidligere; og det lille ungdomsskrift må dermed betragtes som værende ude af sagaen.

De vidtløftige spørgsmål om den persiske religions indflydelse på andre religioner og andre kulturer, ligesom en skildring af Parsismen i dens moderne skikkelse, ligger udenfor denne bogs område; de vil komme til behandling i den fremstilling, jeg andetsteds skal give af den persiske kulturs historie.

Edv. L.

ZARATHUSTRAS LIV.

MODERNE MYTOLOGER.
ZARATHUSTRALEGENDER.
DEN HISTORISKE ZARATHUSTRA.
PROFETENS LIVSVÆRK.

Også med religionsstifterne driver moden sit spil. Der var en tid, man gjorde dem til moralprædikanter; der kom en tid, da de skulde være naturmyter; nu vil man helst befri dem både fra præknerne og fra myten og se at gøre dem til mennesker igen.

Endnu er hin oplyste Kristus i minde, der intet andet havde på sinde end dyd og udødelighed, og som i intet adskilte sig fra den Mohammed eller den Konfucius, den Sokrates eller den Zoroaster, som rationalismen havde lavet sig.

Vi mindes også det vårbrud, der tøede disse stive skikkelser op og gav dem historisk liv og farve. Hvem kan vel nægte, at David Strauss med alt sit kætteri var en af dem, der friede os fra den gamle rationalismes Kristus; men den vej, han slog ind på, blev et vildspor for dem, der fulgte ham blindt. Det blev da ogsaa en blind mand, den hollandske bibelforsker Lohmann, der løb linen ud og gjorde den hele Kristus til en myte.

Men hvad kun en enkelt vovede med Kristus, blev snart den gængse tale om de hedenske profeter. Man ser legenderne, som omgiver dem; man finder mytestoffet i deres sagnkres, og fortumlet af det nye syn øjner man nu myter overalt, hvor historien mel-

der om personer; man går skarpsindig på spor efter naturfænomener, hvor det er simple, menneskelige ting, der er på tale.

Det var hin gyldne tid, da Buddha blev en solgud og hans legende opløst til et munkeepos. Selv Frankrigs og Hollands to største sanskritister, Senart og Kern, lagde deres navne til denne mytologiske bedrift. — Nu, des er ingen kunst at få en solgud ud af Buddha. Man tager de seneste og dårligste legender, der er spundet om hans person, fjærnt fra det sted og fra den tid, hvori han levede, man stirrer på disse og ænser ikke, hvad der har været ført af troværdig tale om den indiske asket. Og da nu mange af disse legender er forfaldne myter, solmyter måske, der er indvævede i hans sagnkres, så skal det ikke falde vanskeligt, om man putter dem i digelen, at finde mytestof på bunden, ja at destillere selve solguden frem. Men om den virkelige Buddha får man ganske vist ingenting at vide. Han hviler i de gamle og de gode texter.

Den hele mani er nu lykkelig overstået. Buddha er forlængst steget ned fra sit solstade og vandrer igen med sin discipelskare i Magadhalandets lunde i en højst håndgribelig, historisk skikkelse, med en aldeles virkelig munkekutte på; og således har nu også kritiken igen kaldt Zarathustra frem fra det mytiske mørke, hvori kritiken for en tid havde ladet ham forsvinde.

Også her var det Kern, som har æren af at have rejst problemet; men medens hans bog om Buddha trods dens fantastiske konstruktion er blevet et af den moderne indologis skarpsindigste og lærdeste værker, så fik hans lille skrift om »het woord Zarathustra«[1]) kun betydning som en dristig begyn-

[1]) Verslagen en mededeel. kgl. akad. v. wetensch. Amsterdam. XI, s. 145.

delse. Det hedder her — allerede med tvivlsom ret — at mytisk bliver en skikkelse, når den gennem sit navn betegnes som mytisk ɔ: når navnet ikke er et egennavn, men udtryk for en idé eller et faktum, der kun kan have mytisk oprindelse. Og et sådant mytologem finder Kern i Zarathustras navn, der skal betyde »den guldglimrende« *(zara-thwistra)* og — hvad allerede Grækerne vidste — betegne ham som en stjærne.

Her kunde vi allerede stanse den hele bevisrække; ti etymologien svigter. Det *ustra* som slutter profetens navn (ligesom Frasha-ostra og andre persiske navne) betyder »kamel«; men hvad kompositionen *zarath-ustra* betyder, må himlen vide (»den gule kamel« *zara-th-ustra*, eller måske »den gamle kamel«, *zarat* partc., cfr. *γερας*?). At Grækerne i deres naive forklaring tydede *Ζωροάστηρ* som en stjærne, kan dog ikke undre nogen, som vêd, hvad en stjærne hedder på græsk. Men lad os kun fortsætte en stund, at vi kan få at vide, hvad der var god mytologi i 1867. At Zarathustras fader hedder *Pourushaspa* er kun en bekræftelse på hans himmelske karakter. Endskønt Kern nemlig fuldstændig rigtigt kan forklare, at dette navn betyder »den, der har mange heste« (i sandhed et meget godt navn for en gammel *eques* i et rytterfolk!), så skal dog disse heste »in de taal der mythologie« betyde »lysstråler«. Pourushaspa bliver da nærmere forklaret som den natlige, stjærnebesåede himmel, d. v. s. den samme som Ahura Mazda. Har ikke allerede Plato (i en dialog, som ikke er af Plato) sagt, at Zoroaster var Ormuzds søn!

Nu gælder det blot at få at vide, hvilken stjærne Zarathustra da er. Men også det går ganske let fra hånden. Ti da det troværdigt berettes, at Zarathustra er født i det Vestlige, i Medien, og

at han rejste mod øst til kong Vishtaspa i Baktrien, så kan han ikke være nogen anden end aftenstjærnen, Hesperus, »der også står op i vest for derfra en tidlang at bevæge sig mod øst« — — det er den slags myte-logik, som engang gjorde lykke, og som, overført på bibelske æmner, har bragt mennesker fra deres kristentro!

Nu, sikrere var Zarathustra ikke på sin stjærne, end at han ti år efter den Kern'ske tydning kunde godtgøre sig som uvejrsgud. Således har selve Darmesteter tydet ham i sin berømmelige bog »Ormazd et Ahriman« (1877); — senere blev han klogere. At Zarathustra fødes i bjærgflodlandet Dareya, bliver til, at han fødes på bjærget og af vandene; »hans fødsel er besværlig *comme celle de tout dieu qui se dégage de la nuée convulsive*« — ja, selv den gamle historie om, at Zoroaster lo, da han blev født, bliver til torden og jævnføres med den homeriske gudelatter, der også skal være torden. Endelig er fortællingen om, at profeten kastede klippestore stene efter djævelen, funden føde for denne uvejrsforklaring; og moralen af det hele bliver da, at Zarathustra er den gud, vi allerede har mødt som Tisthrya, Verethraghna, Apam Napat, det trebenede æsel, Atar og Gayo Maretan (væsener, der efter Darmesteters forklaring alle er guder for vejr eller uvejr). »Han er den gud, der åbenbarer sig i stormens rasen, han er lysmanden, der skjuler sig i skyerne.« (Da.: O. et Ahr. p. 190—94.)

Her har vi da ihvertfald legenderne selv og ikke blot en navnetydning til udgangspunkt; men at heller ikke de fører os til sagen, er let at se. Sådanne påklistrede sagntræk, der måske kan være øste af gamle myter, kan naturligvis kun fortælle os, hvad man har digtet om Zarathustras person, men intet om hvorvidt denne er historisk eller ej. Vil man

vide dette, da er der kun én vej at gå: man må betragte samtlige beretninger om den hellige mand og se, om man, efter at have udskilt de legendariske og mytiske træk, får noget tilbage, der lader sig bruge som historisk materiale.

Lad os da først befri os for den fabelsnak, hvormed den seneste og dårligste af alle beretninger om Zarathustra, den nypersiske *Zerdust-nameh*, fylder vore øren! Selvfølgelig kan et sådant mirakelbarn ikke fødes til verden, uden at hans moder skal have drømt om løver og tigere. De regner ned over taget og vil slide fostret af hendes liv. Men det ufødte barn trøster sin ængstede moder, og et lysbjærg fra himlen stiger ned til hende med hjælp mod mørkets magter. Den onde troldkonge Duransarun står, som en Herodes, barnet efter livet; men stål og gift og brand vil ikke bide på det; heste og oxer, som skal søndertrampe det, beskytter den udkårne; indtil han som voxen yngling åbent kan byde troldene trods og vandre afsted over floden Daitya til Irans hellige jord. Her åbenbarer Ormuzd sig for ham: engelen Bahman stæder ham for den Højeste, hos hvem han nu i spørgsmål og svar får al sandhed at vide. Nu er da Zerdust en sand profet, bekræftet ved mange jertegn. Han kan gå gennem ildbjærget uden at svides; hans tarme kan tages ud af livet på ham og puttes ind igen, uden at det volder ham nogen mén; og djævlen, som kom og fristede ham, lyser han hjem med den hellige skrift.

Da drog han til kong Gustasp's (Vishtaspa's) hof i Balkh, hvorhen Ormuzd havde budt ham at gå. Da kongens onde vismænd intet kan stille op mod hans disputationer, så putter de døde hunde og katte i hans klædekiste for at bevise, at han gemmer på urene ting. Det hjalp, og Zerdust blev fængslet, men samme nat voxer alle benene på kongens sorte hest

ind i maven på den, og profeten må da hentes frem og mane benene ud igen; men først må kongen give fire løfter om, at han og hans dronning og hans børn og hof vil gå over til den nye tro. Fra den dag levede Zerdust lykkelig ved kongens hof og ingen djævel vovede mere at vise sig åbenlyst på jorden.

Dette er jo det rene eventyr og kan fortælles ligeså spændende som det skal være. At træk fra bibelen er flettet ind deri, er kendeligt; iøvrigt er fortællingens kolorit fuldstændig persisk: troldekamp, ildprøve, rent og urent. Vishtaspas lokalisation i Baktrien tyder på sen affattelse, ja denne er så sen, at erindringen om de persiske Vestlande er gået tabt, og Daitya, som forhen snarest var rigets østgrænse, nu er dets vestgrænse.

Den yngre Avestas bidrag er ikke stort bedre, kun meget tørrere. »Da Zarathustra fødtes og voxede op,« fortæller Yasht 17 (v. 19 f.), »rendte Ahriman sin vej fra den vide og brede jord, og sådan mælede den onde, dødssvangre Ahriman: Ej kunde alle guder slå mig ihjel, når jeg værgede mig; men denne Zarathustra har fået bugt med mig. Han slår mig med *Ahuna vairya* (trosbekendelsen) som med et våben så tungt som kvadersten; han brænder mig med Asha vahista som var det med smæltet metal; nu er det bedst, jeg pakker mig fra denne jord.«

De samme træk i fristelseshistorien (Vend. 19, 1 f.). »Fra Nord, fra stjærneløse egne, kom Ahriman rendende hid, den dødssvangre, djævlenes djævel, og sådan snakkede han, den bagkloge Ahriman, den dødssvangre: »Druj! rend afsted og slå den rene Zarathustra ihjel!« og Drujen løb afsted, djævelen Buiti, snigmorderen, den lumske. Zarathustra udsang *Ahuna vairya:* »Herrens vilje«. Han ofrede (floden) Vanuhi Daityas gode vande og bekendte

Mazdatroen. Da blev Drujen bestyrtet og forsvandt, djævelen Buiti, den lumske snigmorder.

»Men Drujen svarede: forblindede Ahriman! jeg øjner ikke hans endeligt, Spitamiden Zarathustras; stor er hans herlighed, den rene Zarathustra. Men Zarathustra gennemskuede det i sin ånd: »De løgnagtige, vankundige djævle søge tilhobe min død!«

»Op stod Zarathustra; frem skred Zarathustra; ej gøs han for den onde ånd eller for hans svære runer; i hånden svang han store kvaderstene, den rene Zarathustra, som skaberen Ahura Mazda havde givet ham. Og Zarathustra svarede Ahriman: Dumme Ahriman! Jeg vil slå den djævleskabte verden; jeg vil slå den djævleskabte dødsdjævel.

»Men det Ondes skaber Ahriman svarede: Ødelæg ikke min skabning, retfærdige Zarathustra! Du er Pourushaspas søn og af din moder blev jeg anråbt. Afsværg den gode Mazdatro! Hvis du afsværger Mazdatroen, skal du besidde den lykke, som landsherren Vadhagana besidder. — Svarede Zarathustra: Ikke vil jeg afsværge den gode Mazdatro, ikke om legem, sjæl og ånd skulde splittes.«

»Spurgte ham da den onde skaber Ahriman: Ved hvis ord kan du slå, ved hvilket våben kan du forjage min, Ahrimans, skabning fra det Godes verden? Da svarede Spitama Zarathustra: Persen og koppen, Haoma og ordet, som er udspurgt af Mazda, det er mit bedste våben; med det ord vil jeg sejre, med det ord vil jeg drive på flugt, med dette godt skabte våben, o vankundige Ahriman! Det er den hellige ånd, som har skabt (alt) i den uendelige tid; Amshapanderne have skabt det, de skønne herskere, de gode skabere.

»Og Zarathustra sang Ahuna vairya.«

Vi er endnu i de blotte og bare legender; men de fortælles ikke længere til underholdning; inter-

essen er teologisk; et rent religiøst forfatterskab, behersket af Avestas tankegang. Det er den ru kontrast, den svare strid mellem den Gode og den Onde, udmalet med al den krasse ubehagelighed og stive højtidelighed, som den yngre Avesta plejer at udstyre henholdsvis det onde og det gode med. Ingen virkelig majestæt eller åndsdybde som i den vidunderlige paralel i det nye testamente. Det eneste træk, der er lidt menneskeligt, er det, at djævelen apellerer til profetens sønlige følelser: din moder tilbad jo Deverne, (hvorfor vil du da fornægte mig?).

Alt det øvrige er tomt og grotesk: den magisk virkende bønsformular, den fetichistiske stolen på kirkekar og sakramenter, og så denne profet, der slår med sten efter djævelen! Koranen, den tørreste af alle bibler, har benyttet det samme træk i Ibrahims kamp med Iblis (*διάβολος*). Eller er det arabiske sagn på egen hånd kommet til denne kylen efter djævelen, som dukker op så mange steder, og som for os er blevet til Luther med blækhuset?

I fristelseshistoriens stil er næsten alle de, iøvrigt ikke talrige træk, den yngre Avesta beretter om Zarathustra; — vi vil møde flere af dem i læren om de sidste ting. Han står som en skikkelse, hvem den religiøse ærefrygt efterhånden har løftet op over det jordiske niveau, — i menneskeligste fald som en dogmatisk og besværgende, fanatisk ypperstepræst, sådan som man kendte dem i religionens dårlige tider; hyppigst dog som en profetisk, halvt mytisk heros, der øver sin stordåd i kraft af en guddommelig udrustning og engang i tidernes trængsel vil åbenbare sig mellem de kæmpende guder.

Disse mytiske og teologiske dannelser kan vi altså se bort fra; spørgsmålet er, om der bag alt dette er historisk stof at finde, stof til en virkelig biografi. Man vender da uvilkårligt blikket til den

ældre Avesta; men ved første betragtning møder vi atter her træk, som skulde synes at høre legenden til. Således beretter Zarathustra i Yasna 43 selv om sit stævne med engelen Vohumano (Bahman), der viede ham til profet; og sammesteds falder der ord om hans forudtilværelse: Han var der og så' til, da verdens grundvold blev lagt, og da for første gang det gode blev bestemt for den gode og det onde for den onde. Og det er Zarathustra, der (i Yasna 29) under en forhandling, som må tænkes at foregå i himlen, indsættes til koens beskytter, da »kosjælen«, kvægets himmelske urbillede, klager til Ahura Mazda over de jordiske herrers mishandlinger. Ligeledes viser det sig ofte, at Zarathustra ikke er det talende subjekt, men omtales som en endogså fortidig skikkelse.

Alle disse træk har Tiele fremhævet[1]) og deri søgt bevis for, at også Gathaernes Zarathustra er legendarisk. Men det må erindres, at der for det første står meget andet om profeten end dette, og at han ikke vilde ophøre at være historisk, selv om disse transcendente bestemmelser ledsagede hans hele selvskildring. En sådan profetisk mand nøjes jo aldrig med tørthen at betragte sig som en historisk og endeligt begrænset person. Skal vi frakende Kristus historisk virkelighed, fordi han tillægger sig præexistens, ophold i himlen og genkomst til dommen? Og det har den historiske Kristus utvivlsomt altsammen gjort.

Men nu de mange træk, som Zarathustra i disse gamle sange fortæller af sit rent private og person-

[1]) Geschiedenis v. d. Godsdienst in de oudheid II, s. 92 ff. Forresten overdriver Tiele den fortidighed, hvori Z. skulde stå for Gathaerne. Således betyder *parā* i Yasna 51, 15 ikke »fordum, — voorhen« (s. 95), men hører som præp. til vrb. *coist,* lære, forelægge. Da. oversætter endogså: promettre.

lige liv? Når han taler om sin sag og sin strid, om sin byrd og sin fattigdom, om sin kone og hendes familie, om venner og fjender, og alt hvad der tilstøder ham? Når han giver os sit hjærtes klage og sin tros fortrøstning, og når alt dette fremtræder, ikke som det abstrakte billede af en lidende og sejrende profet, men med bestemte navne og betegnelser, med rosende eller polemisk omtale af disse folk, med hentydninger og stiklerier og med en ivrig aktualitet, hvis mange enkeltheder vi knap kan følge, så viser hele denne tydelige tegning os så sikkert hen til en historisk jordbund og til en bestemt epoke, som nogen af oldtidens sakrale texter overhovedet kan tænkes at gøre det.

Det er derfor intet under, at en stor del Iranologer simpelthen betragter Gathaerne som kilde til Zarathustras levned og tegner hans billede efter disses angivelser uden derved at forvirres af de legendariske tilsætninger, hvormed man allerede i profetens samtid eller nærmeste eftertid har smykket hans skikkelse. Således mente i sin tid Martin Haug og Windischmann[1]; og Spiegel[2]) imødegik den Kern'ske konstruktion ud fra den samme forudsætning; også Geiger og Bartholomae har hævdet det historiske standpunkt, og Geldner gør det stærkt gældende i sin artikel om Zoroaster i Encyclopædia Britannica, ja hans discipel Jackson har udvidet standpunktet så stærkt, at han i sin nys udkomne, store Zarathustrabiografi tager hele det traditionelle og legendariske stof med i betragtning. At han ikke har gjort Zarathustra nogen tjeneste ved denne udvidelse, vil man let kunne se af de prøver på traditionens biografi, vi har givet. Den sikreste vejleder gennem det vanskelige æmne er i

[1]) Zoroastr. Studien. s. 46—47.

[2]) Heidelberger Jahrbücher. 1867. s. 675.

virkeligheden Justi's behandling af Zarathustra (i Preuss. Jahrb. B. 88), netop fordi den så bestemt har sin basis i Gathaerne og kun tager af traditionen, hvad der tilbyder sig som et aldeles nødvendigt supplement. Selv Darmesteter blev i årenes løb opmærksom på forskellen mellem den ældre og den yngre beretning; han indrømmer, at kun den sidste har en mytologisk og fabelagtig karakter, men han erklærer da samtidig — i tilslutning til sin teori om Gathaernes senere affattelse — disses Zarathustrabillede for en senere rationalisering af den oprindelige myte: *une légende rationaliste et historique,* uden at han dog vilde kunne gøre rede for, hvori denne »historiske legende« adskiller sig fra en virkelig historisk beretning fra en så fjærn fortid. Men vi må nu selv under den nærmere betragtning af Zarathustras liv fornemme, om vi her har grund under fødderne eller om vi bevæge os i fantasiens verden.

At Zarathustras slægtnavn Spitama ikke er grebet ud af luften, ser vi af Ktesias, der kender det fra det mediske hof.[1]) Stamherren Spitama nævnes i Gathaerne (Yasna 53, 2) og Zarathustra kalder sig selv Spitama eller Spitamide. Det har været en adelig slægt: de tog — som fine folk dengang, da man endnu stod i nomadiske traditioner, — navne efter heste og kameler. I selve kong Vishtaspas navn ser vi hesten *(aspa = equus)* figurere, og således kaldte en af Zarathustras forfædre sig Haecataspa, »Sprænghest« (Yasna 46, 15), medens profetens fader, der dog først nævnes i den yngre Avesta, hed Pourushaspa (»den hesterige«). Selv fik Zarathustra,

[1]) Persica 2, 8, jfr. Justi: Preuss. Jahrb. B. 88, 248 f.

som vi har hørt, et kamelnavn; hans svigerfader Frashaostra's navn udlægges »den raske kamel«. Af Spitamider kender vi fra Gathaerne fremdeles Maidyoimånha (»Midmåne«), profetens fætter, og Zarathustras datter, hvis navn, Pourushista, blev en så taktfuld ændring af bedstefaderens, at der kom »megen visdom« i det istedenfor mange heste.

En enkelt hymne vil være nok til at vise os profeten i disse hans omgivelser og i de skiftende stemninger af sorg og glæde, som hans kamp og sejr fører med sig.

Yasna 46:

»Til hvilket land skal jeg fly? Hvor skal jeg gå hen for at flygte? Fra venner og frænder forstøder man mig; naboerne ere mig ikke gode, ejheller landets vantro herrer. Hvor skal jeg da tækkes dig Ahura Mazda?

2. Vel ved jeg, hvi jeg ej er god nok, Mazda! Lidet er mit kvæg og få mine mænd. Dig klager jeg til, se dog dertil, Ahura! og skænk mig husvalelse som ven til ven. Lær mig at vinde retsindighed ved renhed.

3. Hvornår, o Mazda! skal dagenes morgenlys oprinde, at holde verden til retfærdighed, de klare tanker ved frelsernes duelige bud? Hvo iler til hjælp med retsindighed? Dig har jeg valgt mig til lærer, Ahura!

4. Men disse retfærdsøvere lure de onde på i bygd og herred, at de ikke skal røgte kvæget; voldsmanden skal tilsidst gå til grunde ved sine egne gerninger. Den, som, o Mazda! kan bringe ham fra herredom og liv; han skal gå forud på troens stier.

7. Hvad værn kan man yde mig, når kætteren volder mig vé, andet end din ild og ånd, af hvis gerninger renhed vil følge? Forkynd mig denne som min fromheds lærer!

8. Men den som gør mig skade på mit kvæg, ej skal nogen ulykke ramme mig ved hans gerninger; de skal igen komme over ham med fjendskab, og ham personlig vil de fjærne fra lykken, ikke fra ulykken, med enhver form af fjendskab.

11. Ved deres herremagt tvinger Karapaner og Kavi'er menneskeverdenen til ugerninger for at øde den; dem skal deres egen sjæl og samvittighed bringe til fortvivlelse, når de kommer did, hvor Cinvatbroen er, for til alle tider at bo i djævelens hus.

12. Men siden retfærdigheden slår an hos Turaneren Fryanas børn og ætlinge, fremmende livet ved Armaitis gerning, så bor nu Ahura Mazda med sin gode ånd hos dem og byder blandt dem til fromme.

13. Men den, der tækkes Spitama Zarathustra ved sin fromhed blandt menneskene, den mand fortjener at berømmes; ham vil Mazda Ahura give salighed og fremme hans fæ for ham ved Vohu Mano.

14. Zarathustra! Hvo er din retfærdige ven; hvem ønsker at være lydig mod din høje pagt? Det er kong Vishtaspa i dommens stund. Og de, hvem han ved sin lovsang, Mazda Ahura! omvender, dem vil jeg opråbe med Vohu Manos ord.

15. Haecataspa! Eder, I Spitamider, vil jeg nævne, at I kan skælne mellem lovligt og ulovligt. I har erhvervet Eder renhed ved de gerninger, som er Ahuras oprindelige bestemmelser.

16. Frashaostra, Hvogvas søn! gak did med de fromme, hvem vi ønsker frelsen, hvor ret forener sig med ydmyghed, hvor salighed er rigdommen, hvor Ahura Mazda troner i Gladhjem.

17. Der, hvor jeg vil kundgøre Eders renhed, men intet urent, Djamaspa Hvogva! Eders lydighed og fromme anråbelser. Men den, som skelner ret fra uret ved Asha, den vise ånd, det er Ahura Mazda.

18. Den, som er ren for mig, ham skal det bedste times; af min rigdom skal jeg glæde ham i himmerig; men kval for den, som bereder os kvaler. Mazda! Asha! Eders vilje skal jeg fuldbyrde; det er min tankes og min sjæls beslutning.

19. Den, som med renhed bekender sandheden for mig, Zarathustra, den, der fortjener det evige liv, ham skal som løn tilfalde to køer og alt, hvad hans hjærte begærer. Alt dette udretter du, o Mazda! du som forstår det bedste.«

Denne sang giver et temmelig tydeligt billede. Der er en mand, som har noget på hjærte, og som opbyder sin hele kraft for at slå til lyd derfor; men han har ingen ydre magt at lide på, og han har mange fjender. De mægtige vil ham til livs, og den sag, han kæmper for, huer dem ikke. De vil ikke øve skånsel mod dyrene, sådan som han kræver det, ja de forfølger dem, der gør det, og tvinger dem til ugerninger. Men den stridende mand taber ikke modet; han vêd, det vil gå fjenderne ilde tilsidst, og at han taler med guddommelig ret. Dog har han også sin fortrøstning på denne jord: først og fremmest fyrsten Vishtaspa, som har antaget troen og nu antager sig de troende; dernæst Spitamiderne og hans hustrus slægt: Haecataspa, Frashaostra og Djamaspa; ja medens hans naboer forstøder ham, er der folk af fremmed æt, blandt selve de fjendtlige Turaner, som har grebet den nye lære. For alle disse står han nu som den, der fuldbyrder Mazdas vilje og som kan skænke dem livet til løn for deres bekendelse.

Striden med de onde fyrster giver atter og atter Zarathustra grund til klage. »Sålænge Bendva plager mig, den mægtige, han der har behag i de uretfærdige, o Asha! Mazda! så kom til mig for min fromme bøn og trøst mig. Men bered ham undergang ved Vohu Mano. 2. Denne Bendvas onde, løjede,

fra sandheden frafaldne religion lægger råd op imod mig. Ikke holder han den hellige ydmyghed fast for denne verden, ejheller er han oplært, o Mazda, af Vohu Mano.« (Yasna 49, 1—2.) »Vranglæreren har fordærvet budene,« hedder det et andet sted (Yasna 32, 9); »han har forrykket verdens forstand med sine lærdomme, han har bortført kvæget, Vohu Manos sande glæde; — med disse min sjæls ord klager jeg til Eder, Mazda og Asha! 11. De har i sandhed fordærvet livet, de, der tænker med kættersk overmod, som krænker husbonds og hustrus ejendomsret og driver de retfærdige o Mazda! bort fra deres kvæg. 12. Ved deres lære afskærer de de dødelige fra den bedste gerning. Over dem råber Ahura Mazda Ve! dem, der ombringer koen, medens de taler om trivsel, dem, der foretrækker Grehma'er og Karapan'er for renheden og ønsker sig Drujen til herre. 14. Mod undertrykkelse har Kavitjeneren Grehma rettet sin hu. Åbenlyse er disse to bedragerier, at de antager sig kætteren, og at de, medens de slagter køer, siger: »den der tænder den dødsfordrivende hjælp (ilden)!«

Det sidste tyder, ligesom vers 12, på dyreofrene; sangeren nægter sig ikke et satirisk hib til denne dræben, som skal bringe trivsel og holde døden borte. Men også social elendighed klages der over, og den er en følge af hedenskabet: Storherrerne undertvinger de mindre besiddere, bringer dem i deres vold (ved afgifter og renter), jager dem tilsidst fra hus og hjem og tager deres kvæg — uden hvilket den troende ikke kan opfylde sine retfærdighedspligter — fra ham, for at slagte det ved deres offerfester. Præsterne, der modsætter sig denne uretfærdighed, søger de at holde borte, men understøtter vranglærerne, som bifalder deres adfærd. Det er mod sådanne tilstande, Zarathustra løfter sin retfær-

digheds røst, ganske som jødelands profeter måtte kæmpe mod en lignende forrykkelse af samfundsforholdene. Man får det umiddelbart for øje, i hvilken grad disse religiøse nydannelser er fremskridt i humanitet, ja at afskaffelsen af dette hedenske uvæsen er humanitetens begyndelse. Ikke at ofre dyr men at ofre sig for kvæget, det er vejen til trivsel og lykke; ikke kultus altså, men kultur; og ikke at ofre sine medmennesker for sit eget begær, men at agte deres ret til legemlig og åndelig existens, — det er overgangen fra dyrisk til menneskelig tilværelse, den overgang, som kun kan ske ved troen på en åndelig verden som det højeste og som det eneste sande.

Hvilken historisk stilling disse voldelige herskaber har haft, er ikke godt at sige; småfyrster har de åbenbart været, og at de var iraniske stammeherrer — ikke indiske eller turanske — har vi tidligere vist og ser det af sangene selv. Kun et eneste af deres navne giver os et vink (ti Bendva, Grehma, Karapan er os lige fremmede), og det er det hyppig nævnte Kavi. Det er en gammel iranisk fyrstetitel, den der senere bevaredes som Kai. Nu vêd vi tilfældigt, at Kavifyrsternes række ophørte med Kai Kosrau (Husravaňh, »den berømte«), der omkom i en snestorm, og at han efterfulgtes af Vishtaspas fader, Aurvadaspa, eller af Vishtaspa selv. Med dette tronskifte, der førte til et nyt dynasti, mener Justi derfor (Preuss. Jahrb. 88, 246), at den nye religions æra begynder.

Og intet er i virkeligheden sandsynligere. Vishtaspa, »troens arm«, nævnes i hveranden Gatha som den, Zarathustra skylder sin lykke, og som har bragt religionen til sejr. »Den løn har kong Vishtaspa opnået ved sin storheds vælde på retsinds veje: den visdom, som den hellige Ahura Mazda lærer ved

Asha. Nu har vi frihed til at lære.« (51, 16.) »Og sin høje person,« fortsættes det v. 17, »stiller Frashaostra Hvogva til min tjeneste til bedste for den gode religion. Ahura Mazda give ham hans ønskes opfyldelse, at han må gribe Asha!« Og dernæst nævnes de andre: Jamaspa og Maidyoimånha o.s.v., de navne, der stedse kommer igen, hvor profeten skal nævne sine venner. Deri består altså sejren, han har vundet, at kongen og hans hof er ham tro, og at han i sin egen slægt finder genlyd for de tanker, der måske er udsprungne af hans families kultus.

Og ud fra dette centrum føres nu troens kamp som en virkelig mission, måske som virkelige krige. De gathiske hymner er ligesåmange fejdebreve til dem, der står troen imod, og lige så mange opråb til omvendelse. Vi skal senere (s. 90 f.) betragte denne, ofte altfor djærve side af den nye tro, men her kun nævne den som et tegn på den religiøse bevægelses karakter. Det er en principsag dette, ikke en stammekamp eller et magtspørgsmål. Der er tale om en virkelig omvendelse og erkendelse »mand for mand personlig«: med Ahura følger livet, og med ham begynder livet: sand fornuft, sand dyd, sand lykke, sand tilværelse overhovedet; derfor er det, menneskene skal lære at finde ham; derfor er det en virkelig dyb og ægte profetisk sorg og forlængsel, der fylder denne Guds mand, når han sukker efter den stund, da »dagenes morgenlys skal oprinde«, og da »verdens forbedring« skal indtræde. Det er selve menneskehedens vel, som ligger ham smærteligt på sinde.

Men mere end denne lille snævre verden af fjender og venner og frænder, mere end dette indre *militans* og *triumphans* i Zarathustra selv lader de gamle kilder os ikke kende. Er brudehymnen, Yasna 53, virkelig digtet til Zarathustras datter, får vi gan-

ske vist et indblik på første hånd i det rene samliv, som denne første troende menighed eller familiekreds har ført, og måske tillige nogle strofer fra Zarathustras egen mund. Sikkert er dog kun det, der ikke kunde digtes: den virkelige, historiske grundlæggelse af en livsfornyende kraft, og så de historiske navne, der bestandig kredser om denne grundlæggelse.

Hvad tid og sted for dette Historiske angår, da er vi ikke så vel farne med dette. Dog synes det mig, at Justis rolige blik har set, hvad der kan ses. At skuepladsen for Vishtaspas virken har været Medien og intet andet land, har vi alt anført sandsynlighederne for (I, 71 f.); hvad vêd vi om Zarathustras hjemstavn?

Vi vêd for det første, at den yngre Avesta — Gatha'erne tier derom — stedse omtaler Airyana Vaeja som profetens hellige land (således Yasht 5, 104), det land, der nævnes først af alle lande (Vend. 1, 3). Også Bundehesh lader Zarathustra fødes her (20, 32) og grundlægge sin religion på det samme sted (32, 3). Men om dette »Iran Vej«, som provinsen senere kaldtes, vil Bundehesh fremdeles vide (29, 12), at det grænser op til Adarbaijan, og denne landsdel kender vi tilstrækkeligt: den ligger sydvest for det kaspiske hav. Ifølge Avesta gennemstrømmes Iran Vej nu af floden Vanuhi Daitya, der efter de orientalske geografers oplysninger (se Justi: a. s. 255) enten må være Oxus eller Araxes (og snarest måske den sidste, modsat I, 72), og det omspurgte landskab bliver da rimeligvis »den rige slette mellem Aras og Kur, som nutildags kaldes Karabagh« (Da. II, 5 n. 4), og hvis usædvanlig korte sommertid just stemmer med Avestas og Bundehesh's beskrivelse. Ved floden Daitya skal Zarathustra have ofret, ligesåvel som kong Vishtaspa og dennes broder Zarir (Yasht 9, 29;

5, 112); og da sagnene om dette kongehus' sæde i Baktrien, som vi har påvist (I, 72), er sene og falske, er der ingen grund til at henlægge profetens fødestavn til noget andet sted eller at lade ham rejse langt bort for at grundlægge sin religion, sådan som Zerdusht nameh og andre fabelagtige beretninger vil det. Tilmed siger Bundehesh udtrykkelig, som vi så, at han grundlagde religionen i Iran Vej.

Om selve fødebyen er der delte meninger, idet nogle kilder nævner Schiz andre Ragha — begge berømte ildtempelstæder —, men Justi bringer (a. s.) den oplysning, at Ibn Chordadhbih, der var øverste postmester på Abbasidernes tid, en stor topograf og tillige af zoroastrisk herkomst, i sin bog »Veje og riger« (fra 846) betegner Urmia, hovedstaden i Schiz, som profetens fødeby (jfr. også Jackson: Zoroaster. 197—98). Hvis dette står til troende, må man da formode, at Zarathustra senere har begivet sig til Ragha (Rai), til hvis tempel Zarathustraslægten og det ypperstepræstelige æmbede stedse har været knyttet. Mod disse angivelser, hvis detaillerethed er tillidsvækkende, har de orientalske kilder intet modstridende at anføre; udelukket er det dog ikke, at vi her er bytte for en konsekvent og i enkeltheder udformet sagndannelse.

Zarathustras levetid sættes af traditionen til omtrent 300 år før Alexanders erobring af Persien. I denne angivelse samstemmer Arda-i-Viraf, Masudi og Alberuni med mindre afvigelser, 300—280—258, der tyder på hver enkelts selvstændighed. Han skulde altså være født c. 630. West's omhyggelige beregning af den traditionelle kronologi, i hvilken han finder en fejl af 35 år, sætter fødeåret til c. 660 (SBE. XLVII § 53—54, jfr. Jackson. 157 f. og App. III). Dette stemmer med Dinkart's angivelse (5, 311), at Vishtaspa og Zarathustra virkede sammen fra 630—

610. Vishtaspa har i så fald altså været en fjærn forfader af hin Hystaspes, efter hvem Darius I (521 —485) er opkaldt. — Disse årstavler er ganske vist rent traditionelle, og kan forsåvidt være sagnagtige; men en vis støtte får de i den historisk sikrede kronologi, idet der just ved tiden for Zarathustras angivne optræden begynder at vise sig fyrstenavne, som har en utvivlsom zarathustrisk klang. Således Fraortes († 625), der som medisk storkonge har været samtidig med Vishtaspa. Hans navn (= av. *fra-vareta*) betyder »Bekenderen« i særlig religiøs forstand, *confessor,* hvilket bedst forstås om en bekendelse af den nye (fra Vishtaspas hof udbredte og for rigsdannelsen særdeles nyttige) religion, ligesom hans søn Kyaxares' navn (*huvaxatara* »skøn væxt«) i Gathaernes ånd bedst vilde tydes om gudsrigets skønne fremgang (jfr. Y. 34, 11).

Ud over disse antydninger rækker vor viden ikke, og vore formodninger om Zarathustras tid og sted må stanse ved dem. Den historiske ramme, vi her har anbragt profetens billede i, hænger ganske vist løst på krogen, og måske den engang må tages bort; — men der er lige så megen sandsynlighed for, at kommende tider vil slå den fast.

ZARATHUSTRAS LÆRE.

(GATHAERNES TEOLOGI.)

MONOTEISMEN.
AHURA MAZDA.
SPENTA MAINYU.
AMESHAS SPENTAS.
DUALISMEN.
SÆDER OG LOVE.
GUDSTJENESTEN.
DE SIDSTE TING.

Zarathustras værk har efter alt at dømme ikke været det blot at lægge navn til en vildtvoxende præstelære; han har utvivlsomt skabt en teologi. Den faste logik, hvormed det gathiske system er tømret sammen, den renlige omhu, hvormed alt er skåret væk, som ikke falder i tråd med grundtankerne, og den hele undergrund af personlig overbevisning, hvormed dette tankesæt bæres frem, — det voxer ikke op som græs af jorden, er intet tilfældigt væv af tanketråde; der er en enkelt hjærne, som har tænkt og skabt, eller i hvertfald en ordnende hånd, som har grebet ind og bragt det spredte til klarhed.

Tanker, der skyldes de mange, bliver altid fragmenter; kun hvor én mand træder til, kan der tænkes en helhed. Ikke blot den gennemførte modsætning til alt, hvad der kan kaldes folkereligion, særtegner disse Gathaer, men også forskellen fra det mytisk-spekulative virvar, som både Vedahymner og græske sagn og babyloniske kileskrifter byder os, er iøjnefaldende. Der ser vi just, hvor broget det bliver, hvad der brygges sammen i præstefamilier og kultuskredse eller af vandrende sangere. Men Zarathustralærens karakter adskiller sig ikke blot væsentlig fra disse formationer, men også fra den overlæs-

sede skolastik, der groede op om den selv, da den faldt i præsteskabets hænder.

Det nye, Zarathustra bragte, går på den anden side næppe ud over det at have skabt en teologi. Intetsteds er der tale om, at han har fundet en ny Gud, endsige opfundet en ny kultus. Både Ahura og Atar har han sikkert været født til og opdraget i. Han føler sig som sin Guds præst og har ikke svigtet sit alter. Men han har gjort sig til hans profet og har på de store profeters vis højnet det gudsbegreb, som han tog i arv, og renset den gudstjeneste, han stod i; derom kan der ikke være tvivl.

Men har han f. ex. skabt den monoteisme, som Gathaerne er præget af? Også her tror jeg, at han står på det overleveredes grund, eller rettere sagt, står som de jødiske profeter, når de af folkets nidkære tro på den nationale Gud skabte en virkelig monoteisme; når de ivrede mod den blodige kultus, revsede folket og oplærte det til tugt; når de forkyndte Guds straffedomme og varslede Gudsrigets komme med sejr, lyksalighed og frelse.

Noget lignende har Zarathustra gjort. Han er måske også noget af en kirkefader, lidt af en Augustin. Også han bygger en *civitas Dei*, befolker den med engle og himmelske hierarkier og lægger en mægtig historisk verdensplan, Gud til ære og djævlene til fordærv. I denne plan er monoteismen, — guddommen med hans himmelske tjenere — begyndelsen; dualismen, — djævlelæren med dens verdensspænding og verdenskamp — den vej og det forløb, igennem hvilket alt skal bevæge sig; og endelig eskatologien, læren om de sidste ting, værkets store afslutning.

Dog foreligger dette værk oprindelig ligesålidt i tre kapitler som i nogen systematisk form. Det er, som det meste af, hvad der har evige kræfter i sig

her i verden, — som de jødiske profetier, som den græske lyrik, som de nytestamentlige breve og Luthers reformationsskrifter — kommet frem som lejlighedsytringer, som indlæg i dagens strid, som opråb, som hymner eller personlig bekendelse; ti sådan er i virkeligheden de fleste Gathasange, og kun nogle enkelte har karakter af egentlige læredigte med indledning og udvikling og moralsk afslutning. I disse Gathasange ligger Zarathustras tanker. Dem må vi først have frem; — hvad senere tider har føjet til, kan da bagefter komme på tale.

Vil vi nu til en begyndelse drøfte det spørgsmål, om den monoteisme, vi finder i Gathaerne, er skabt af profeten eller forefundet i den tro, han voxede op i, så må vi på forhånd være underrettede om, at det, vi kalder »polyteisme«, tager sig anderledes ud, når man står midt i den, end når man, som vi, overskuer den fra det fjærne. Vi ser det som en skov, der bedækker det hele terrain, men den, der står i skoven, ser kun enkelte træer. Vi kender den homeriske gudekres, det assyriske rigspantheon og den store vrimmel af ægyptiske guder; men borgeren i Megara, præsten i Sippur og bonden i den ægyptiske landsby har ikke denne mytologiske viden. Han kender stedets gud og dyrker ham, — det er det træ, som beskygger ham —, og så desuden en hel del purlekrat af særguder og småguder, som han tager fornødent hensyn til efter tid og lejlighed, men hvem han ikke for livstid falder til fode.

Først med det større samkvem, med rigsdannelserne, med optagelsen af naboguder, med mytologiske systemer og sagndigtningens udbredelse, be-

gynder det, vi kalder polyteisme, at forme sig, og det bliver endda for de fleste en polyteisme på papiret eller på tempelvæggene; — det praktiske forhold bliver, for præst som for lægmand, i reglen det samme som før, det samme som det er den dag idag for katolikken, når han tror på sin Gud og sin skytspatron og dyrker Jesus og Madonna og så forresten en hel del helgener for dit og dat.

Der er intet tegn til, at Zarathustra i sin oprindelige hjemmetro har stået synderlig anderledes. Om der nemlig har været noget medisk pantheon, til hvilket alle rigets templer har rettet deres kultus, er i høj grad at betvivle. Landet er snarere faldet i forskellige kultiske kredse, og Zarathustra har tilhørt en af dem. Mithra f. ex., der spillede så stor en rolle i det senere persiske pantheon, er slet ikke nævnet i Gathaerne. Man har da sagt: Gathaerne er så få; han kan have været omtalt i de tabte. Men herimod indvender Geiger, at hvis han virkelig havde været krigsgud for den ældste zarathustriske kreds, så havde de gathiske sangere næppe ladet ham unævnt ved de lejligheder, hvor der er tale om krig; og endmindre, synes mig, kunde han fattes, hvor man skildrer den yderste dag; ti der er Mithra i den yngre Avesta altid på sin plads som dødedommer.

At Zarathustra har villet sprænge et pantheon, således som den græske Xenophanes eller Mohammed eller andre, som har villet trodse en éngud igennem, det er der ingen mærker af i Avesta. Ahuras enevælde som Gud er en stiltiende forudsætning; kampen står ene om hans vælde over djævle og mennesker. De guder, profeten har fejdet imod, har enten tilhørt fremmede kredse eller ældre, jordsunkne lag. At Daeverne var naboernes guder har jeg søgt at vise (I, 146 f.), og de bekæmpes ikke, fordi de er

mange i modsætning til den ene, men fordi deres dyrkere er dyrplagere, kvægrøvere, onde herskaber, somadrankere og meget andet slemt. — Yima, som blev stødt ned i helvede, fordi han kom Zarathustraismen på tværs, var en gud, ikke blot af ældre dato, men fra en ældre sfære (I, 93 f.). Han er den eneste, mod hvem der er øvet vold; men han er sikkert også den eneste indenfor Ahuras rækkevidde, som har haft nogen ret at stå på. Også han har været en konge, og han har nok haft sin kultus og sine troende; derfor må der rammes en pæl gennem ham og hans hedenskab og slagteri.

De andre guddomme, som har omgivet Ahura, Armaiti (jorden), Atar (ilden) o. s. v. er vistnok uden vold og vé gledet ind under hans herredømme eller har altid stået under det. De bærer ingen mærker af kamp eller underkuelse. Intet om at Ahura røvede Atars offer eller tilrev sig jorddronningens trone eller sluttede forbund med Asha eller hvad andet det vilde hedde i indisk eller græsk mytologi. Kun svage spor af, at han har optaget oxeguden i sig. Ellers står han ren og klar fra gammel tid, en selvstændig herre i sit hus, måske den eneste, der har nydt en egentlig kultus. Og således må vi nærmest tænke os, at Zarathustra fra først af har haft ham til sin Gud og æret de væsener, der hørte til Ahuras kreds og æt, sådan som man ærer sin konges slægt, eller sådan som man på et enkelt sted eller i et enkelt præsteskab kan have mange Hellige men kun en enkelt helligdom.

Men den gudsdyrkelse, profeten efterlod sig, var dog en monoteisme af en ganske anden kaliber. Det er den bevidste teologi, hvor der før kun var en tilfældig lokaldyrkelse; det er et system, hvor der før kun var en familie. Nu vil Ahura være virkelig Gud, han har en vilje, han vil sætte igennem, et rige,

som han vil regere. Der er en verden og en verdensplan, en menneskehedens historie, som skal føres til ende. Her må man være ven eller fjende, underkaste sig eller gå til grunde. Og dette vilkår har da også bestemt de iraniske guddommes skæbne: Føjer de sig for Ahura, da føjes de ind i hans væsen og vilje; de bliver sider af guddommen, ytringer af hans magt. Således er det gået Armaiti og vistnok adskillige andre. Føjer de sig ikke, forstødes de som Yima.

Ser man nu denne bygning udenfra, får man ikke let øje for dens monoteistiske anlæg. Ti det er de underordnede guddomme, Amshaspanderne, som vender udad mod verden, og til dem retter menneskenes bønner og hyldest sig fuldt så vel som til Ahura. Dog sidder han selv derinde, »i midten af sin magt, med et opmærksomt øje«; og der falder ikke en spurv til jorden uden hans vilje.

Det er dette sidste, som bestemmer monoteismen, her som i kristendommen, hvor der jo også tidt findes kapeller nok uden om kirkehuset, ja som bekendt er en tredeling i kirkeskibet selv, som har forvirret manges blik og bragt dem til at tro, at den treenige Gud var en polyteistisk figur.

Monoteismens problem stilles ikke rigtigt, sålænge man spørger, hvormange guddomme eller guddommelige faser eller væsener eller engle eller helgene der er i en religion. Man skal spørge: Er der mere end én guddommelig vilje i denne religion; hvor meget gælder den, og hvor langt strækker den sig? Er guddommen ên, altomspændende og algyldig vilje, da er religionen efter sit væsen monoteistisk, og det er temmelig ligegyldigt, om denne vilje da ytrer sig umiddelbart eller gennem engle, helgene eller underguder, når disse blot udelukkende virker på Guds vegne og for Guds skyld.

Men her møder der os en ny betænkelighed: Er Ormuzds vilje virkelig algyldig og altomspændende? Der er jo nemlig en særdeles mægtig djævel i denne religion; han har også en vilje og forstår så vel at sætte den igennem, at han endog har magten over en stor del af verden.

Det må da først noteres, at Ahriman er en djævel og ikke en gud. En gud dyrkes, en djævel manes. Men Ahriman nyder ingen kultus (Plutarchs beretning herom får ingen støtte i Avesta); ham times kun djævlenes lod: at drives på døren og at komme tilkort.

Og selv om denne djævel nu end står udenfor Ormuzds vilje og hans rige, hinsides den dualistiske kløft, der går så dybt gennem den persiske religion, så er hans djævlemagt dog kun en foreløbig fase i verdensudviklingen, og den dramatiske spænding, den indfører, gør intet skår i guddommens magt.

I ingen monoteisme, der antager en djævel eller som blot vil indrømme mennesket frihed, er den guddommelige vilje almægtig i hin matematiske forstand, at der intet sker uden på direkte guddommelig foranledning. Det vilde der heller ikke være vundet det allermindste ved; tværtimod: verdensbilledet vilde stivne, hvis det skulde gå således til. Spørgsmålet er derimod, hvad der bliver enden på sagerne: om viljerne vender tilbage til Gud, om djævelen og hans rige virkelig går til grunde, og Gud bliver alt i alle. Herom er Parsismen intetsteds i tvivl; hvad derimod kristendommen mener derom, er ikke let at rede.

Imidlertid kan det ikke nægtes, at den persiske monoteisme, så principfast den end kan være, er bleg og vag i sin ydre fremtræden, især når den jævnføres med den hårdføre monoteisme, som udsprang af den semitiske fromhed, navnlig i jøde-

dommen og Islam. Ahura Mazda er ikke nogen nidkær gud. Først og fremmest fordi han ikke har nogen at være nidkær på; han har ikke som Israels Gud måttet kæmpe sig frem blandt nærgående stammeguder. Kun for sin magt over det onde er han bekymret; men her er han ubønhørlig. Tillige er han mere tænkt som princip end som person. Han er præget af Indogermanernes abstrakte tankeliv, ikke af Semiternes virkelighedssans og historiske fortællen. Og endelig afspejler han ikke høvdingen eller scheiken, hvis hånd er nær over alle, der rejser sig imod ham; han er storkongen i sit palads, der hersker ene ved sin vilje, og overlader det til tjenere og satraper at være »kongens hånd«. Men denne abstrakte højhed står for fald; en gud må ikke nøjes med at være en gud i det fjærne. Den, som lider formeget på venner og tjenere, kan tilsidst få det trangt i sit eget hus. Vi vil få at se, hvormange der trængte sig ind i Ahura Mazdas, og hvorledes hans himmel efterhånden bliver sæde for et pantheon. Dette er svagheden; men såmegen styrke er dog bevaret, at den monoteistiske grundtanke intetsteds er brudt; ja den befrier sig forholdsvis let af forvildelsen, og med kirkefornyelsen fremtræder den atter i sin fulde renhed, ja i teologisk tilspidset form.

Tankearbejdet i Zarathustralæren melder sig strax med gudens navn: A h u r a M a z d a. Dette, der i Gathaerne nok så hyppigt skrives Mazda Ahura, er, som just denne leddenes ombytning røber det, ikke noget konkret egennavn (således som senere kileskrifternes Aurmazd, endnu senere fortættet til Ormazd eller Ormuzd), men en rent teolo-

gisk bestemmelse. *Ahura* betyder »herre«, *mazdå* betyder »visdom« (sskr. *medhas*), hele navnet altså: »visdommens herre« eller »den herre visdom«. Dette gudenavn er sikkert først dannet samtidig med den tilsvarende gudelære: visdommen er just Ormuzds herskende ævne.

Med denne abstrakte betegnelse stemmer det, at Perserne ikke tænker sig deres Gud i legemlig skikkelse. Herodot har fuldkommen ret, når han (I, 131) med undren beretter, at »Perserne ikke bruger at rejse statuer, templer og altre, men endogså anser det for galskab at gøre det, idet de — såvidt jeg kan se — ikke sådan som Hellenerne mener, at guderne har menneskelig skikkelse« —; der er kun ét ord, nemlig »altre«, formeget. »Medernes og Persernes forestilling om deres Guds ophøjethed,« siger Justi (i anm. af denne bogs første del. A. R. III, 195), »var så ren, at de hverken vilde afbilde ham eller bygge ham templer, og sproget formåede kun i lignelser at nærme sig en bestemmelse af hans væsen. Som en lysstråle funkler han frem i »det uskabte lys«, det, der selv langt overstråler solens lys, og af hvilket den hellige ild på jorden kun er en svag, af den djævleskabte røg omsløret afglans. Først på Achæmenidernes marmorpaladser har ioniske kunstnere måttet forsøge at give det ulegemlige væsen en skikkelse, og de tog da den ægyptisk-assyriske kunsts vingede lyskugle til forbillede, eller man ser guden som en bevinget ånd i kongeskikkelse omsluttet af en ring (uendelighedens billede, ligesom vingerne er allestedsnærværelsens symbol). Alt som vesterlandske anskuelser trængte ind efter Alexander den stores tid, og under de grækervenlige Parthere, fortog denne ængstelse for at danne gudebilleder sig, og vi besidder en række billeder af guddommelige væsener på mynter fra slutningen af det 1ste århundrede e. Kr.;

under Sasaniderne endelig optræder guden på klippebilleder efter romersk mønster i menneskelig skikkelse, ja endogså bereden.«

Således voxer det ydre, alt som det indre svækkes, og man ser mere til Herren end til »Visdommen« i denne legemgjorte gud. Og dog var han fra først af i så høj grad »visdommens herre«, at han — som vi skal se — kun var Herre i kraft af sin visdom, og såre lidt er der at mælde om hans herrefærd. Det er den indre styrke, den beror på. »Hvo lyttede først med andagt til dig,« siger Zarathustra (Yasna 46, 9), »når vi hyldede dig, o Mazda, som den mægtigste *(zevīstem)*, den hellige, den rene af idræt, Ahura!« »Dig måtte jeg erkende som stærk *(takhmem)* og hellig, Ahura Mazda! når himlens magt kom til mig ved din hånd« (43, 4). Ingen styrke uden hellighed; ingen hellighed uden renhed! Og dens nerve ligger i hans vilje, i hans frie selvbestemmelse; han er kun betinget af sig selv. »Han hersker efter sin vilje« (*vasē-xayañs*, 43, 1); »han giver os velfærd og ufærd efter sit tykke« (*usēn,* 45, 9).

Denne åndelige magt er evig; det er en uforanderlig gud. »Han er nu og altid den samme« (31, 7). »Ham vil jeg ophøje med ydmygheds ofre, ham, der i evighed hedder Mazda Ahura, fordi der i hans rige vil være fuldkommenhed og udødelighed, og i hans hus kraft og bestandighed« (45, 10); *yavōi vispāi,* »i alle tidsrum«, er Gathaernes stående udtryk for denne evighed (f. ex. 53, 1).

Og dog er Ahura altid mere »Herre« end »Fader«; kun som Amshaspandernes, englenes fader, nævnes han, hvormed det kun skal være sagt, at han er deres ophav, og at det er hans vilje, som gælder, og ikke deres. Han er Vohu Mano's fader, og Armaiti er hans datter (45, 4; 31, 8); men Zarathustra tiltaler ham i Gathaerne ikke som fader.

Derimod udfoldes hans skabermagt i bred og mægtig lovprisning:

»Det spørger jeg dig om, sig mig det rettelig, Ahura! Hvem er avleren, verdensordenens oprindelige skaber? Hvo satte solens og stjærnernes vej? Hvo er den, ved hvem månen voxer og svinder, om ikke ved dig?

»Det spørger jeg dig om, sig mig det Ahura! Hvo støtter vel jorden og luftrummet, så at de ikke falder, hvem vandet og planterne? Hvo giver vinden og skyerne hastighed, og hvem er, o Mazda! kvægets skaber?

»Det spørger jeg dig om, sig mig det rettelig, Ahura! Hvo skabte snildelig lys og mørke? Hvo skabte snildelig søvn og vågenhed; hvo disse morgener, middage, nætter, som maner den årvågne til arbejde?« (44, 3—5).

I denne hymne er den antike forestilling om, at naturen ikke kan være sin egen bærer, fuldt tilstæde; men det primitive standpunkt, hvor enhver enkelt naturvirksomhed må have sin særlige bærer, er lige så fuldstændig overvundet: alt er lagt ind under den Ene. — Den yngre Avesta vilde ikke udtale sig så uforbeholdent om Mazdas skaberdåd: dens strænge dualisme kan ikke finde sig i, at Mazda f. ex. kaldtes mørkets og søvnens skaber; den vilde med det teologiske snerperi, hvortil dualismen efterhånden udartede, omhyggelig våge over, at intet, som ikke tilhører det Renes verden, fik lov at nedlede sin herkomst fra den rene Gud: alt, hvad der er det mindste betænkeligt ved, stammer helt eller delvist fra den Onde. Denne minutiøse sondring har ingen hjemmel i Gathaerne. De giver kun — hvor der er tale om dualisme — det store grundtræk, at livet stammer fra Mazda, døden fra djævelen. »Og da de to ånder stødte sammen, så skabte de for det første

liv og død, og at der tilsidst skal være helvede for de onde og himmerig for de retfærdige« (Yasna 30, 4). Men hermed er der intet sagt om selve naturtingene og naturlivets oprindelse.

Det sidst anførte vers af skabelseshymnen røbede os, at det er skaberens snille, som har sat verden i skik. Allerede her, i det praktiske, er han *mazda,* visdommen; og med dette ord træder vi ind i selve hans væsen. Hin årvågne kløgt, som vi i Vedasangene mødte som de ahuriske guders, navnlig Varunas herskende ævne, er også kendelig hos den iraniske Ahura. »Ej er den altskuende Ahura til at bedrage« hedder det (45, 4; jfr. 43, 6); og meget stærkt mindes man om Varuna i 31, 13: »De skrupler, man gør sig åbenlyst eller i løn for at pålægge sig den største bod for en lille brøde, det ser du alt med klare øjne, du retfærds vogter!« Når han da kaldes »den mest vidende« eller »den bedst forstående« (46, 19) eller »den, som er den viseste af alle« (45, 6) — så kunde det forstås i samme stil om politimandens øje; men der menes noget ganske andet dermed.

For Iraneren med hans rationalistiske åndsretning må en gud først og fremmest have en god forstand. Denne sjæleævne *(khratu)* er det, der så at sige sætter ham i æmbede, og til en begyndelse da gør ham til menneskehedens lærer. »Ved sin forstand belærer han os om det bedste« (45, 6). Tidt kaldes han ligefrem »læreren« (46, 3), »en lærer i retsindighed« (31, 17), »hellig ved sin lære« (29, 7).

Også dette kunde siges om så mangen gud. De fleste guder lærer jo menneskene et eller andet, og — hvis det er guder, der er noget ved — lærer de dem også retsindighed. Men Mazda er ikke lærer i noget tilfældigt eller blot i en enkelt dyd. Det, han har at bringe, er en universel grundsætning, et virkeligt princip, som han selv sidder inde med,

og som han nu har meddelt gennem åbenbaringen. Han har indset, hvad der er »det bedste«, hvad der er det rette, hvad der er sandhed.

Problemet Godt og Ondt er Avestas grundspørgsmål og det er virkelig stillet som problem. Det er ingenlunde — som i banale moralsystemer — på forhånd givet, hvad der er det gode og hvad det onde. Det er en sag, som må klares, og klares med forstand. Ti djævelen snakker også for sine varer og siger, at hans er det gode; ja han tror det selv. Men Mazda har gennemskuet sagen: »Han alene vêd, hvad der skal være og ikke være«. Han har »åndens indsigt« eller »åndelig forstand« (*khratush manyeush* 31, 9), og herudfra må vi opfatte ordet om, at han »forstår det bedste«; at tro på Mazda er at stole på denne hans principielle afgørelse; det er at tro, at Mazda har ret. Da vil man med det samme selv få ret, nå den absolute erkendelse. *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.*

Denne tankegang lyser frem af flere betydelige textsteder:

»Hvad er det største, det som den retfærdige tror, eller det, som bedrageren tror? Den kyndige skal sige det til lærlingen, at den uvidende ikke skal tage fejl. Vær du os, Ahura, en lærer i dette sind!« (31, 17.) — »Sig mig det, at jeg kan indse det, hvad I i kraft af retfærdigheden vil give mig som det bedste, at jeg kan vide det med det rette sind og lægge mig det på hjærte: hvad der, o Mazda! skal være, og hvad der ikke skal være.« (31, 5.) — »Jeg anråber Eder, Mazda og Ahuraer! Sig, hvad der stemmer med Eders indsigt og Eders sind, for at vi kan skælne retteligen, når vi skal forkynde disse ting, nemlig den lære, som er din, Ahura!« (49, 6.)

Tydeligt står det at læse (i 31, 7), at det er denne

guddommelige skælnen, der har skabt moralen. »Ved sin indsigt har han grundlagt retfærdigheden for ved den at holde det rette sindelag oppe.«

Men er det »dyd i kraft af erkendelse«, som er denne religions princip, så må alle dyder, eller snarere grunddyden, have sit sæde og sin kilde i den, hos hvem den absolute erkendelse findes. Og grunddyden hedder i Avesta *asha,* »retfærdighed, renhed.« At denne i højeste forstand tillægges guddommen, får vi rigelige vidnesbyrd om. »O du, som er den bedste! Til dig, den bedste Ahura, der samstemmer med den bedste retfærd *(ashā vahistā),* beder jeg.« (28, 8.) — »Vi hyldede dig som den hellige af idræt, som den rene af idræt« (*ashavanem,* 46, 9). Han er »retfærdighedens, Ashas, sande skaber« (31, 8).

Men så umiddelbar er forbindelsen mellem Gud og verden og Gud og menneskeheden i denne religion, at denne retfærdighed kun er til for at virkeliggøres gennem verden. Den er intet fjærnt ideal i guddommen, den er så at sige basis for selve den fysiske existens. Der er i Avesta noget, der hedder »de første love« (*daẹnå paouruyå,* 46, 15) eller »det oprindelige i denne verden« (45, 3), en grundlov af moralsk karakter, om hvilken den fysiske verden er støbt, og som har behersket denne ubestridt, sålænge indtil synden kom ind i verden. Denne præexisterende verden, som den senere skolastik vidste meget at fortælle om, har også stået for Gathasangernes tanke. »Som han har skuet dem, således udfører dommeren (Zarathustra) den første verdens love ved retfærdig handling mod ond og god« (33, 1). At denne moralske grundtilstand og ideale forudtilværelse endogså gennemtrænger verden med juridisk kraft, ser vi af 46, 6: »Den som er kætteren huld er en kætter, den, hvem den rene er kær, er ren, såsandt (sålænge) det er dig, Ahura! som har givet de

første love.« De er jordens grundvold og jordens salt, ved dem holdes verden i væxt og i live: tilværelsen er moralsk betinget. Vi ser da, hvilken vægt der ligger i ordene, når vi nu udfolder det sted, vi før har anført, i dets fulde tankevidde: »Ved sin indsigt grundlagde han retfærdigheden for ved den at opretholde det bedste sind (hos menneskene). Ved denne ånd lader du (riget) voxe, du som nu og altid er den samme, Ahura!« (31, 7.)

Som det første var, således skal det sidste vorde. Den gamle lov fra tidernes begyndelse, den skal der også dømmes efter ved verdens ende, og skaberen skal være dommer i kraft af den samme skælnen, med hvilken han grundlagde tingenes oprindelige tilstand. Han bliver da dommer, som han har været det altid, fordi han altid har siddet inde med kriteriet. »Han, der udreder *(vīcinaoṭ)* lovligt fra ulovligt, han er den vise dommer *(dañgrā)* Ahura Mazda, o Asha!« (46, 17.) Og med hvilken fortrøstning den troende under sin kamp her på jorden ser hen til Mazda og hans retfærdighed som til dommeren, der sluttelig skal tilkende ham hans ret, det ser vi af et sådant, stærkt personligt sted som 46, 7: »Hvilken beskytter kan man give mig, o Mazda! når kætteren volder mig vê, andre end dig ved ild og ånd Ahura! af hvis gerninger retfærdigheden *(asha)* skal fremgå. Forkynd mig denne som dommer over min tro, o Mazda!« Hvad dette nødråb har at sige, vil vi allerede kunne forstå. Det er ikke blot den enkeltes salighed, det gælder: nej den troende vil overhovedet have vished for, at det, han stoler på, og det han lever på, også er det rette. Og dette kan han først få på den store dag. Han er spændt på domskendelsen, om den vil give ham medhold i hans mening

om livet: vil himlens højesteret stadfæste vore jordiske domme? »Det spørger jeg dig om, sig mig det rettelig, Ahura! om du engang vil regere efter denne[s] retfærdighed, når den usigelige hærskare samles; efter disse love, som du, o Mazda, alt har åbenbaret.« (44, 15.)

Til andre tider er tilliden til denne harmoni udtalt med megen fasthed. »Mazda er den, som bedst kommer sine ord ihu, thi hvad han forud har bestemt for djævle og mennesker, det vil han udføre bagefter, han, som forstår at skælne; således skal det ske, som han selv har bestemt.« (29, 4; jfr. 30, 11.) Ja forvisningen fører til en vis determinisme, som dommen må lystre. Der er ikke tale om mildhed eller strænghed, men kun om lovens fuldbyrdelse, sådan som den domfældte måtte vide det iforvejen; Mazda har jo sagt det med tydelige ord; »han kender iforvejen de ondes endeligt« (32, 7). Zarathustra selv fik det fra første færd at vide og har kundgjort det for menneskene: »Dig kendte jeg som hellig, Mazda Ahura, da jeg først skuede dig ved skabelsen, da du fastsatte løn for gerning og tale: ondt for den onde, god løn for den gode, ved din magt på den yderste dag.« (43, 5.) Selve domsafsigelsen går derfor lettere fra hånden, da udfaldet på forhånd er givet. Mazda er på den yderste dag i grunden kun funktionær ved sin egen domstol; og »nåde for ret« er der ikke noget der hedder. Derved kan det mærkelige faktum forstås, at Mazda i den yngre Avesta viger dommersædet og lader underordnede guddomme beklæde det.

Fremdeles vil det ses, at dommen er en simpel gengældelse. Det har Gathasangerne også været sig fuldt bevidste og nævner barnet ved dets rette navn (*ada*, Yasna 48, 1). »Og som den stærke og hellige erkender jeg dig, Ahura Mazda, når himme-

riges kraft kommer til mig ved den hånd, med hvilken du fuldbyrder hin gengældelse, som du bringer onde og gode gennem din ilds glød, som brænder ved retfærdigheden.« (43, 4.) Når der derfor er tale om frelse (*savaṅhō* 51, 2) ved denne dom, så er dermed ikke ment andet end, at man får sin velfortjente salighed. »Han er belønneren, hvis frelse alle de begære, som er levende og vil komme til at leve; og den retfærdiges sjæl skal blive glad i udødeligheden.« Ligesom ordet »frelse« her begrænses ved ordet »belønneren«, således ser vi i indledningen til brudehymnen (Yasna 53, 1) »belønningen« bestemt ved »retfærdigheden«: »Spitamiden Zarathustras bedste rigdom det er, at Ahura Mazda til belønning og med retfærdighed vil give ham og alle dem, der med ord og gerning attrår hans forkyndelse af den gode lære, den evige salighed.«

Hvor klart Iranerne selv har forstået, hvad det kom an på ved deres Gud, det ser man af den teologiske formel, hvormed de ofte omskriver eller supplerer hans væsen, nemlig *speñta mainyu* »den hellige ånd«. Til det nye testamentes »helligånd« danner den kun en dårlig parallel; ti denne var snarest den exstatiske gudskraft, der besjælede menigheden og fremkaldte allehånde »kraftige gerninger« i den; og kun hvor det et enkelt sted (i 1ste Korintherbrev 2, 10) siges om denne ånd, at den »ransager alle ting, også guds dybheder« kommer den til at ligne den persiske. Spentamainyu er nemlig mindst af alt nogen exstatisk kraft eller noget, som bor blandt mennesker; det er netop en »ransagende kraft«, det kritiske princip i guddommen selv.

Stundom en ligefrem sjælelig funktion i Mazda; således i 44, 6. »Ved sin hellige ånd skal Mazda

høre det«, hvilket står parallelt med sætningen: »Ved sin forstand skal han (Vohu Mano) belære mig om det bedste.« Ordet *cicīthwā,* der er et meget stærkt udtryk for tankens klarhed, for skælnedygtighed, bruges just om Spentamainyu: »ved din klare Helligånd, Mazda!« (43, 2.) Og dette netop i sammenhæng med dommen; det er Mainyu som dømmer, enten som en funktion i Mazda selv eller på Mazdas vegne. »På den yderste dag, da du kommer ved Helligånden, Mazda!« (33, 12.) »Ved Mainyu lader du riget voxe frem (på dommedag).« (31, 7.) »Hvo riget søger ham skal riget gives ved din klare Helligånd, Mazda!« (43, 2.) Også om Armaiti siges det, at hun »ransager ved ånden, hvor der monne være svig« (31, 12).

Mainyu er altså udtryk for det guddommelige judicium. I ên, særlig forbindelse synes den imidlertid at have løsnet sig bestemt fra guddommen, hvem den tilhører, nemlig i udtrykket, at der på den yderste dag skal dømmes ved »ild og ånd« (f. ex. 31, 3). Dette tror jeg er en gammel domsformel fra hin primitive rettergang, da jærnbyrd og andre ildprøver gjorde udslaget, idet man ved tilføjelsen *mainyu* har villet udtrykke, at det er en gudsdom, at ild gør det vist nok ikke, men Guds ånd, som er i ilden; og denne sagens pointe, denne dømmende *mens,* har man da givet selvstændighed og mytologisk form i Mainyu. I Yasna 33, 12 siges det endogså, at Spentamainyu skænker mennesket udholdenhed (i prøvelser); den er en ved dommen tilstedeværende genius, ja, at den tænkes som ên blandt mange, ses af, at den her undtagelsesvis nævnes mellem Amshaspanderne.

Men er dette Mainyus begyndelse, da er denne figur rigtignok omkalfatret stærkt, før den slap ud af det teologiske værksted. Ti jo højere spekula-

tionen svinger sig op, og jo dybere den søger ned i i guddommens grund, des åndeligere bliver Mainyu opfattet, des abstraktere bliver den formet. I de gathiske læredigte, der hvor man begynder at tumle teoretisk med den dualistiske tanke, er navnet Spentamainyu med bevidsthed valgt som et teologisk eller filosofisk udtryk for den højeste guddom, forsåvidt som denne er det hellige princip i tilværelsen og det ondes polare modsætning. Her vil man forgæves lede efter Ahura Mazdas navn, og ligeså lidt vil man finde Ahriman nævnet; de står i denne tænkningens rene sfære ikke som person mod person, men som princip mod princip, derfor kaldes djævelen også her bestandig, med et til Spentamainyu svarende udtryk, *ako mainyu*, den onde ånd. Og denne stilling som princip beholder Spentamainyu, selv hvor den nævnes ved siden af Ahura Mazda som i 28, 1. »Dette beder jeg om, o Mazda! om Helligåndens princip« *(pourvīm)*«, hvilket vel vil sige såmeget som den hellige erkendelse af det rette.

Således ser vi denne guddomskraft snart som en selvstændigt virkende, begrænset magt, snart som en blot funktion i guddommen, snart som det højeste udtryk for hans væsen og en grundbestemmelse ved det hele verdenssystem, snart måske som en menneskelig ævne. Men overalt er det den samme kritiske kraft, den hellige skælnen, der præger denne ånd, just den samme ævne, som vi har erkendt som guddommens inderste væsen.[1])

[1]) Et enkelt sted, Yasna 30, 5, omtales Spentamainyu som den, »der klæder sig i de hårdeste stene«; dette har man udlagt om himlen og deri set Mainyus oprindelige naturbetydning. Stedet er dog fuldstændig dunkelt og alle slutninger derudfra rodløse. Man kunde lige så godt af stedet slutte, at Mainyu var en ildgud, som boede i flintestene; det vilde der da være lidt mening i (jfr. »ild og ånd« 31, 3) og kunde endda støttes ved Firdusis fortælling om ildens oprindelse af stenene. (Vullers I, p. 18, 17 ff.).

I meget større stil, men rigtignok også med langt større klarhed, ser vi et lignende dobbeltforhold, som det der bestod mellem Ahura Mazda og Mainyu, udfolde sig mellem guddommen og den høje stab af tjenende ånder, som omgiver ham, og gennem hvilke ikke blot hans vilje, men selve hans væsen udfolder sig over verden: den himmelske storkonges satraper, Guddommens ærkeengle, de Udødelige Hellige, de sex Ameshas spentas (Amshaspander). »Udødeligheden« ligger klart i ordet *amesha* (det samme som sanskrit *amṛta* og græsk *am(b)rosia*). »Hellig« er derimod en svigtende oversættelse af *speñta*. Ti dette ægte iraniske ord, der også i de slaviske sprog er blevet en betegnelse for det guddommelige (vi finder dette *sve(n)tu* i gudenavnet Svantevit), udtrykker, nærmere beset, hvad der er til gavn eller til både, hvad der er til fremme eller »til fromme«. »Fördernd« oversætter Tyskerne det i reglen med.[1] Det Hellige er for Iranerne ikke, som f. ex. i den senere jødedom, noget, der i sin ophøjethed er afsondret fra det menneskelige; det er tværtimod noget, der griber i høj grad produktivt ind i det menneskelige, et virksomt livsprincip, en

[1]) Se ordets sproglige udredning i min »Religion og kultur i Avesta« s. 10—11.

formålsættende udviklingskraft. Således er også Mazdas væsen og virken at forstå, når han ofte, og navnlig i skabelseshymnen (Yasna 44) bestandig, kaldes *speñto,* ja i et hovedsted kaldes Helligånden, i modsætning til den onde ånd; *spanyå,* hvilket endnu tydeligere betegner det gavnlige, trivselen, den fremaddrivende kraft. »Til fremme for livet« siger Perseren (i Gathaerne allerede Yasna 46, 12), *gaẹthå frādō,* og dette ord er på en vis måde hele Avestas løsen og det, hvori særlig Amshaspandernes virksomhed samler sig, således som Zamyad Yasht udmaler det omstændeligt: »De, som er Ahura Mazdas skabningers skabere, dannere, formere, tilsynsmænd, beskyttere, beskærmere; de som ved deres viljes kraft giver verden fremgang, at den ikke skal ældes og ikke dø og ikke visne eller rådne, men at den kan leve og trives og herske efter sit tykke.« (Yasht 19, 16—20; jfr. v. 11.)

Det sene textsted udtrykker tro de ældste teologiske tanker om disse mægtige genier. De er guddommen i dens mangfoldighed, de er hypostaser af Ahura Mazda i hans forhold til verden. Og når de kaldes »tilsynsmænd«, da er der også heri noget, som rammer den oprindelige tanke. Ti nøjagtig bestemt er Ameshas spentas virksomhed, allerede i den ældste Avesta (jfr. hele Yasna 29) den: på Ormuzds vegne at våge over opretholdelsen og gennemførelsen af de idéer, som de repræsenterer. Denne deres stilling betegnes ved ordet *ratu* (= sskr. *ṛtu*), der almindeligt oversættes »herre«, men som specielt betyder »tilsynsmand«. Enhver klasse af ting og levende væsener har nemlig for Avestas betragtning sit indbegreb personificeret i et eller andet væsen, som da kaldes *ratu.* Således er haren de firføddedes ratu. Og som dette system er gennemført for den sanselige verden, således også for den åndelige: En-

hver åndelig værdikres, enhver etisk kategori, har sin ratu eller overherre i den himmelske verden, og denne ikke blot som det logisk tænkte toppunkt, men som en guddommelig kraft, en personlig magt, der våger, beskytter og kæmper for sin opgave. Sådanne ratus, men af højeste orden, er Ameshas spentas, og gennem denne deres ministerstilling er det, at de regerer verden, »at den kan leve og trives og herske efter sit tykke.«

Således udtrykker disse genier på engang verdensbegrebet og gudsbegrebet og indeholder en slags praktisk-religiøs idélære. Dertil svarer, at de ikke er tænkt i udpræget personlig skikkelse; allerede deres navne røber deres abstrakte karakter, at de ikke er egentlige kultusguder, nedarvede fra gammel tid og dyrkede af enfoldig tro og vane, men at de er teologiske frembringelser, opstillede i kraft af et bestemt ræsonnement. Vi må allerede af sproglige grunde bestemme dem som begrebspersonligheder, ɔ: personligheder, der repræsenterer begreber, og i hvem dette begreb er det konstituerende. De hedder, ordnede efter den rang, der i reglen tilkommer dem i Avesta:

Vohu Mano (np. Bahman), »den gode tanke«.
Asha Vahista (Ardibahist), »den bedste retfærd« eller »renhed«.
Xathra Vairya (Shahrevar), »[Guds-]Viljens rige«.
Spenta Armaiti (Asfandarmad), »den hellige ydmyghed«.
Haurvatat (Khordad), »Fuldkommenhed« eller »Sundhed«.
Ameretat (Murdad), »Udødelighed«.

Hvorledes disse oversættelser nærmere skal forstås, vil vi i det følgende få at vide. Allerede Grækerne havde et stærkt abstrakt indtryk af disse himmelske ånder, hvad man kan se af Plutarchs »Isis

og Osiris«, hvor de fire førstnævnte oversættes som θεός εὐνοίας, θεός ἀληθείας, θεός εὐνομίας og θεός σοφίας. Man tror sig næsten hensat i en nyplatonisk verden, når man ser disse græske ord, og det er vel det, som har ledet Darmesteter ind på hans ulykkelige hypotese om, at den hele Amshaspanda-lære skulde være en platonisk eller philonisk affødning. Den er, hvad vi i det foregående (I, 25 ff.) har omtalt, tilbagevist fra alle sider; men åndsslægtskabet mellem disse to mægtige idélærer, den græske og den persiske, bliver dog et ejendommeligt vidnesbyrd om mennesketankens veje: det er to stammer af den samme rod, hvis grene tilsidst da også mødtes i væxten og i gnosticismens forvirrede dage endog flettedes dybt ind i hinanden.

Så gennemsigtig disse engles åndelige karakter end er, så er de dog tillige repræsentanter for visse områder af den legemlige verden: Vohu Mano for kvæget, Asha for ilden, Xathra for metallerne, Armaiti for jorden, Haurvatat for vandet og Ameretat for planterne. Det bedste overblik over denne samhørighed får man af Siroza, hvor den gruppevise anråbelse taler tydeligt nok derom. De fleste af dem er altså en slags guddomme for elementerne. Det er muligt, at denne materielle virkekreds viser hen til nogle af disse ånders før-zarathustriske skikkelse. Om en af dem må det anses for sikkert, nemlig om Armaiti, hvem vi allerede kender som en gammel jordens gudinde (I, 101—3), af hvem der på grund af den ydmyghed, man tillagde den bærende jord, er blevet en moralsk potens, en ydmyghedens idé. Om de øvrige Amshaspanders fortid har man kun løse gisninger. At Asha på engang kan være rettens og ildens ånd, kan man

ganske godt forstå, ti som vi skal se, spiller ilden i den avestiske eskatologi en stor rolle ved rettergangen, nemlig som ordal-ild, som ildprøve. Vi har allerede antydet, at denne religiøse forestilling må tænkes at vise hen til en gammel, virkelig retspraxis, såmeget mere som man jo vêd, at jernbyrd o. l. har været en meget brugt og anset retsprøve hos de indogermanske folk. Det er da muligt, at Asha allerede i den før-zarathustriske tid har været skytsgud for denne rettergang (og det formodentlig i langt mere omfattende forstand end den direkte fungerende Mainyu), og at han således har omsluttet ild og retfærdighed med sin guddomsmagt.

Ligeledes kan det om Xathra vairya vel uden vanskelighed formodes, at den er metallernes genius, fordi »riget« hævdes ved kronens guld og sværdets stål; men om dette er en gammeliranisk forestilling eller om den først er kommet op med Avesta, er meget svært at afgøre. Det eneste, der kunde siges, er, at denne forestilling passer mere for det jordiske end for det himmelske rige, og da Ahura Mazda aldeles ikke gør brug af disse metaller for at hævde sig (hans våben er trosbekendelsen og hans glorie er lyset), så kan der være en vis rimelighed for, at disse rigsemblemer er en arv fra jordens konger, og at allerede de mediske fyrster har haft en »Xathra«, der vågede over deres krone og sværd. — Men også dette ræsonnement er vaklende; ti forbindelsen mellem Xathra og metallerne er tvivlsom i Gathaerne og derfor måske et produkt fra den achemænidiske tid. Det egentlige, gamle rigssymbol var, som vi har set, »majestæten«, *hvarĕno*.

Endnu løsere er de formodninger, jeg kunde fristes til at anstille om Vohu Mano's fortid, dog kan de måske føre på spor til noget brugeligt. Det er Avestas sædvane at idealisere forefundne navne

til brug for den zarathustriske teologi. Således kunde abstraktionen også have drevet sit spil med en gammel indogermansk gud, hvis navn ikke ligger så langt fra Vohu Manos, nemlig ham, der i Indien hedder Manu og i Lilleasien og Grækenland Minos.[1]) Disse to guder mødes ikke blot i en navnelighed, men også deri, at de begge har tyren til symbol eller måske er tyre. Manus tyr og Minotauros er dog vel sikkert det samme.[2]) Nu er den iraniske Mano (pynteordet Vohu kan vi se bort fra) allerede i Gathaerne ganske særlig kvægguden, oxeguden, tyrens herre og repræsentant (Yasna 29). Måske tør det også formodes, at denne engel har været tænkt i tyreskikkelse. At der nemlig i senere tid existerede billeder af »Bahman«, vêd vi fra Strabo, der beretter om, at et sådant billede bares om i procession (jfr. I, 26); og til tyreskikkelsen kunde man slutte sig af de prægtige tyrehoveder, der smykker de persiske dørkarme på Louvremusæet; ti Vohu Mano er i sin egenskab af himmeriges skytsånd tillige den himmelske dørvogter, og hans emblemer kunde derfor med en vis ret pryde det kongelige slots døre.

Et andet holdepunkt for sammenligningen er det, at både Manu og Mano er menneskehedens store lærere. Manus navn er som bekendt knyttet til den indiske lovbog; han er den ældste og mest ophøjede lovgiver; Mano er den engel, der meddeler Zarathustra åbenbaringen på Ormuzd's vegne, og til hvem Avesta bestandig henholder sig, når det gælder at give et lovbud autoritet.

Her synes altså at foreligge en lighed både i navn, i emblem og i funktion mellem de to guddomme, men den kan — som så ofte på disse usikre områder — være bedragerisk.

[1]) Udlyden *o* for *u* må da være fremkommet ved den abstrakte omtydning. [2]) S. Sørensen.

Om Haurvatat og Ameretat har allerede Darmesteter[1]) påvist, at deres stilling er noget forskellig fra de øvrige Amshaspanders. For det første danner de et par, der er så uadskilleligt, at de må synes virkelig at være tænkt sammen; for det andet er tankebestemmelsen ved dem så stærkt fremtrædende i de ældre texter, at man først ved at gribe til ritual og tradition får at vide, hvilket naturområde de behersker: Haurvatat vandet og Ameretat planterne. Imidlertid er det ikke svært at vise, at også vand og planter efter iranisk opfattelse er uadskillelige, et stadigt tilbagevendende par. Spørgsmålet, hvilket par der er det oprindelige, og hvad der er de to geniers første betydning, løser Darmesteter således, at »Haurvatat og Ameretat, før de blev vandets og planternes guder, var sundhedens og udødelighedens genier, de guder, der bevare mennesker mod sygdom og død« (s. 30) og som derfor naturligt supplerer hinanden. For dem blev den sunde og efter Persernes mening eneste rigtige spise og drik de materielle attributer (jfr. I, 105). Men allerede før denne materialisering var fuldbyrdet, havde Gathaerne draget dem ind i deres spiritualistiske system som udtryk for det himmelske livs fuldkommenhed og evige livskraft.

Hvorledes nu end Amshaspandernes fortid har været: ved at indsmæltes i den zarathustriske teologi er de vel komne til stor ære, men rigtignok på bekostning af deres selvstændighed; de lever ikke længer noget egenliv; de er forgreninger af guddommen, ved hvis hjælp han omslutter jorderig, og da de nu desforuden er elementernes genier, får de tillige en vis karakter af naturkræfter, og der indtræ-

[1]) Haurvatat et Ameretat. Paris 1875.

der et sammenspil mellem ånd og natur, der passer ganske godt til Avestas morallære, thi i denne er det et hovedtræk, at man ikke kan opnå nogen sædelig værdi uden at røgte sine jordiske pligter.

Og selve den guddommelige virksomhed, som Ahura udfolder gennem sine »Udødelige Hellige«, er just, til at begynde med, en røgt af det jordiske, ved hvilken han vil rejse de åndelige kræfter. »Da djævelen i tidernes begyndelse overfaldt skabningen og vilde fordærve det første menneskes liv, da ilede Xathra og Vohu Mano og Asha og Armaiti ham til hjælp og gav ham legemets varighed og kraft, for at han som skabningens førstegrøde skal komme til Mazda gennem malmet og belønningerne« (ɔ: gennem den yderste dom; Yasna 30, 7). Altså det er disse engles fælles gerning og første bedrift at give de legemlige forudsætninger for det himmelske liv. I 46, 12 hedder det: »Men siden retfærdigheden slår an hos Turanernes børn, fremmende livet ved Armaitis gerninger, så bor nu Ahura Mazda hos dem med sin gode ånd og styrer dem til deres både.« Her er den samme tanke udtalt, men for den historiske tid og for et bestemt historisk forhold. En turansk stamme er gået over til Mazdeismen, og Asha fremmer nu livet iblandt dem ved Armaitis gerninger ɔ: retfærdigheden realiseres ved hjælp af jordbruget og fremmer derved både det materielle og det himmelske liv.

Men også den enkelte Fromme får del i denne beskyttelse og kan regne på den. »Vil min sjæl få nogen hjælp? Hvem findes der, som kan beskytte mig og mit kvæg, andre end Asha og dig, Mazda Ahura, du som med tillid kan anråbes, og så Vohu Mano?« (Y. 50, 1). »Hvilken er din hjælp, o Asha, til Zarathustra, som anråber dig, og hvilken er din, Vohu Mano, når jeg priser Eder, Mazda Ahura, med

lovsange, begærende det, der er Eders bedste rigdom?« (49, 12). På den anden side kræves det, at mennesket for sin person skal besjæles af Amshaspanderne. Det gælder om at »holde fast på Armaiti og lade sig oplære af Vohu Mano« (49, 2); man skal selv besidde både Asha og Vohu Mano og Armaiti, udvise retfærdighed, velsindethed og ydmyghed, eller ialtfald ønske det, begære dem (ordet *ishō*, *cupiens, studens,* er et karakteristisk udtryk for den avestiske fromhed). Men dette er jo kun ganske naturligt, når man betænker, at disse verdensvogtere tillige er moralske kræfter, er idealer; og disse Guds tjenere, der tillige er guddommelige egenskaber, kan derfor hos den troende omsættes til menneskelige egenskaber, ved hvilke han finder frelse. Amshaspanderne bliver derved naturligt menneskenes frelsere, og dette viser sig fornemmelig i »de sidste tider« ved den store afgørelse. De er eskatologiske magter, ligesom de var virksomme ved tidernes begyndelse, og som de hele verdenstiden igennem har været verdens opholdere og moralske grundlag.

Der udfoldes med andre ord i denne Ameshaspentalære et overordentlig fint udtænkt teologisk system, i hvilket guddommen, naturen og moralen bliver en uopløselig enhed, uden at man dog kan sige, at guddommen på panteistisk vis går op i naturen, eller at religionen udenvidere bliver moral. Men samtidig med at guddommen er den første og den sidste, en fuld selvstændig og selvgyldig existens, er hans vilje naturens lov og hans egenskaber naturens kræfter; og da disse egenskaber nu tillige er moralske faktorer, så kan naturen kun trives og guddommen kun fyldestgøres ad moralsk vej ɔ: gennem sædeligt arbejde i religiøs tillid til, at de guddommelige bud er retfærdighed og sandhed. Ligeledes kan identiteten mellem de guddommelige

egenskaber og de menneskelige dyder ikke siges at føre til nogen panteistisk enhed af Gud og menneske, men vel til et meget virksomt samarbejde mellem Gud og menneske. —

Skønt Ameshas Spentas således, som egenskaber ved det samme guddommelige væsen, har samme vilje og fælles opgave, så har de dog, hvad der allerede følger af deres ejendommelige navne og deres forhold til de forskellige elementer, hver sit særlige virkefelt og sit særlige arbejde.

Vohu Mano's områder er — som vi alt har røbet det — kvæget, åbenbaringen og himmerig. Af Vohu Mano får man »forstand på at glæde koens sjæl« (28, 1). Han udpeger Zarathustra som den, der skal beskytte koen ved sin rette lære (29, 8). Bondens værk er Vohu Manos fremme (31, 10). »Ifølge vor respekt for Vohu Mano arbejde vi for kvægets og husfolkenes tarv« (45, 9). Derfor kaldes denne ånd »den virksomme« eller »den arbejdsomme« (45, 4).

Som kvægets herre bærer Vohu Mano ikke sit navn forgæves, ti det er det »gode sind« mod kvæget, han vil fremme, og som han vil fremkalde hos menneskene; hertil passer det da, at han tillige er åbenbaringens guddom; ti åbenbaringen går ud på at bibringe menneskene det sindelag, den tankegang, der viser sin godhed, først imod kvæget og dernæst i sit forhold til den øvrige verden, ja i hele sin verdensopfattelse. Dette er Guds gode tanke, hvortil åbenbaringen skal bringe os. Vohu Mano er også blandt Amshaspanderne særligt »den lærerige« (28, 5; jfr. 31, 5; 46, 14). Den troende er — i modsætning til de vantro — »oplært af Vohu Mano« (49, 2). Mazdas lære er det, der »med ord er udspurgt hos Vohu Mano og som ved Asha kan erkendes som verdens plan« (44, 8). Legenden, at Zara-

thustra modtog åbenbaringen ved samtale med Vohu Mano og Asha — den, der i senere versioner udpyntedes til en slags lovgivning på Sinai — foreligger allerede i Gathaerne (29, 8). Dog er Mazda »den oprindelige ophavsmand til Vohu Manos ord« (51, 3).

Når nu denne engel tillige er himmeriges genius og salighedens giver, da er der god sammenhæng i dette, og Avesta har selv givet denne sammenhæng udtryk. Yasna 33, 6 hedder det: »jeg begærer paradiset af den samme ånd, af hvem jeg lærte landvæsenet.« Vejen til himlen går igennem landvæsenet, men vejen til dette går igennem åbenbaringen. Når det altså (28, 4) hedder: »jeg sætter sjælen i paradis ved Vohu Mano«, da kan dette altså på engang betyde: »ved åbenbaringen«, »ved min retsindighed« og »ved kvægavl«. Og det samme udtrykkes 45, 5: »Enhver, der viser [Zarathustra] lydighed, skal komme til udødelighed og fuldkommenhed ved Vohu Manos gerninger«, — hvilket også kan siges med andre ord: »Giv mig lod i Vohu Mano (ɔ: i himlen) ved Asha« (ved retfærdigheden, der dømmer mig efter gerninger. 46, 2).

Både det jordiske og det himmelske livs lykke er en følge af Vohu Manos åbenbaring; han giver »begge existenser« (28, 2). Når der derfor tales om, at Vohu Mano giver »god bolig« (f. ex. 29, 10), så er det vanskeligt at bedømme, om det er bolig på jorden eller i himlen (som i 29, 8, hvor det siges, at Zarathustra skal få god bolig for sin forkyndelse). Ligeledes bliver udtryk som »Vohu Manos enge« (33, 3), at Vohu Mano giver »langt liv« (28, 6) og »velfærd« (31, 21) dobbelttydige. I reglen vil man dog gøre vel i fortrinsvis at tænke på himmerig derved. Således: »Vohu Manos glæde« (43, 2). Ti dette er åbenbart denne Amshaspands sidste og

egentlige territorium; det er ham, der ved den store afgørelse skal proklamere riget (30, 8) ligesom han også kan styrte de vantro i fortabelse (49, 1).

Asha vahishta, »den bedste retfærd«, står ved siden af Vohu Mano som det sandeste udtryk for Mazdas væsen. De tre danner tilsammen en slags treenighed. Derfor er det ofte vanskeligt at sondre Asha ud fra Vohu Mano. Også af Asha oplæres man (31, 19), »fra Asha vêd jeg det« (45, 4). Og himmerig er også Ashas rige. Vohu Manos rige kaldes »Ashas rene stier, hvor Mazda Ahura bor« (33, 5), ja selv koen slipper ikke helt for Asha: »ved Asha har Mazda givet mælk til koen« (29, 7). Nu vil det imidlertid let ses, at der er en forskel på de to ånders forhold til den samme ting; det kendes tydeligst også i det citerede sted (44, 8): »Mazdas lære er det, som med ord er udspurgt hos Vohu Mano og som ved Asha kan erkendes som verdens plan.« Ved Vohu Mano får man den, ved Asha erkender man den; og om himlen: ved Vohu Mano får man den, ved Asha fortjener man den; ved Asha bliver den det rigtige (30, 1). Riget giver Vohu Mano, men Asha giver det karakter, giver det renhed (33, 5) og Mazda kan kun give det »ved Asha« (43, 2) ligesom han kun kan give køerne mælk ved Asha.

Alting sker i kraft af Asha; han er verdens *instrumentalis*. Retfærdigheden, renheden er det princip, der gør tingene til hvad de er. Asha er ikke blot den, der holder orden på tingene, således som den indiske parallel *ṛta* (det samme ord som *asha*; jfr. også det latinske *ordo*); ti Rita er mest en naturens ydre formel, men Asha er ingen blind naturmagt; Asha er kun naturens bærer, fordi han er en moralsk kraft. Var der ingen retfærdighed i tingene, vilde koen ikke give mælk; men nu, da der er en Asha, må den præstere mælken; det er dens simple

skyldighed mod mennesket, som røgter den; og røgter man den slet, så får man ingen mælk. Det står særdeles tydeligt at læse i Yasna 10, 20: »Koen har en bøn til os, og vi har en bøn til koen; den beder os om venlighed og værn, og vi beder den om mad og føde« (jfr. Geldner: Grundriss II, 48); eller som kommentaren siger: den, der giver kvæget forbøn, vand og foder, han skal af kvæget få mælk og kalve. En sådan retfærdig sammenhæng — det er *asha*.

Og ligesom naturen ikke kunde gå uden Asha, sådan kan heller ikke religionen gå uden Asha. Hvis den ikke havde retfærdigheden på sin side, vilde den ingen gavn gøre. Den »fremmer først verden ved Asha« (44, 10), og den troende fremmer herredømmet over hus og bygd og land ved Asha (31, 6); det er ved Asha, at Mazda skal herske på dommedag (44, 15). Ja Asha er religionen selv: »Kom til Asha!« (43, 12) er missionens løsen i Avesta, som »Kom til Jesus!« er det i kristendommen. Den, som er troende, er »Ashas husfælle« (44, 9). Ægtefolkene skal »opmuntre hinanden med Asha« (53, 5). Asha er det vordende liv, som skal komme »legemligt og stærkt og livskraftigt« (43, 16). Asha er djævelens store kontrapart; at udlevere ham i Ashas hænder, det er et kraftigt udtryk for at være from (30, 8).

Derved er Asha mere og mere kommet til at betyde renhed (kommentaren siger altid *pāk*), det hellige, det som hører Mazda, og ikke Ahriman til; men i Gathaerne smager dog det oprindelige retfærdighedsbegreb stærkest igennem.

Og ganske særlig, hvor Asha optræder som eskatologisk magt; der er den ligefrem retten. Ti han er den, der giver løn og straf; ved Asha brænder ildens glød (43, 4), som skal fælde dommen; derfor sidder Asha hos Mazda på dommedag. Han er en herre, som kan vredes (29, 3) (i den senere teologi

exekverer Asha helvedesstraffene); men for den troende er han en borgen for lønnen (44, 18), just fordi det går til med retfærdighed. Hvad der kaldes Vohu Manos nådegave *(āyaptā)*, det kaldes Ashas løn (*ashī*; 28, 7); andensteds (28, 2) bruges dog også *āyaptā* om Asha. Men først i kraft af sin dom, »ved ild og ånd, giver han salighed« (31, 3), »giver det bedste« (31, 5). Derfor siger det første af alle Gathavers (28, 1) sine bønner forstandigt: til Mazda bedes der om helligåndens princip, til Vohu Mano om indsigt og til Asha om alle gerninger.

Med disse to genier er Amshaspandernes karakter — og dermed i grunden hele Gathateologiens karakter — i store træk givet. De øvrige ånder er kun suppleanter. Armaiti, »den høje Armaiti« (44, 7), »den fremmende Armaiti« (28, 3), røber sin oprindelige karakter af jordgudinde på to punkter. Hun giver de menneskelige pligter et materielt indhold, nemlig arbejde i jorden, og hun giver ved opstandelsen sjælene den materielle kraft, som betinger deres evige liv.

Armaitis gerninger, ved hvilke Asha fremmer verden (46, 12), ved hvilke hun »styrker Asha« (44, 6), ved hvis erkendelse de gode herskere skulle regere (48, 5) og som ikke blot er gerninger, der henhører under Armaiti, men som udøves af hende (45, 4), er utvivlsomt i første række det håndgribelige pligtarbejde, men er muligvis også i almindelighed et udtryk for lydighedens og ydmyghedens gerninger. Således ihvertfald i brudehymnen (Y. 53, 3—4), hvor det siges til bruden: »Nu ransag med forstand, hvilke Armaitis helligste pligter ere.« Dertil svarer bruden: »Ja det vil jeg spørge Eder om, og det vil jeg bekende, den lære, ved hvilken man gør hvad ret er mod sin fader, sin husbond, sine husfolk og sin slægt«. Disse de kvindelige pligter

sorterer altså åbenbart under Armaiti. Derved får Armaiti i videre forstand en karakter af fromhed og andagt, som når Y. 49, 10 mellem de ting, der er i forvaring i himlen, nævner »den fromhed *(nēmo)*, som er Armaiti, og andagt *(izha)*.« Det sidste ord, hvis betydning Bartholomae (i B. B. 8, 224) har godtgjort, finder vi igen forbundet med Armaiti i Y. 28, 3, hvor det hedder, at hun giver Vishtaspa og Zarathustra deres andagt, gør dem fromme.

Ved opstandelsen har Armaiti to tydelige funktioner, den ene: at hun giver de opstandne »livskraft og bestandighed« (*utayutī tevīshī* 43, 1; *tevīshī* alene 33, 12). Disse to ævner er ikke det evige liv selv, men den fysiske eller psykologiske betingelse for saligheden; således 30, 7, hvor Armaiti giver *utayutī*, medens Vohu Mano og Asha giver »riget«. At Armaiti særlig udstyrer med disse, må vistnok forstås ud fra den i senere kilder tydelig udtalte forestilling, at jorden ved den store opstandelse giver sjælene, der efter døden har levet ulegemligt, deres legemlige substans tilbage.

Armaitis anden eskatologiske bestilling er den, at hun udnævner dommere *(ratu's)* over sjælene på den yderste dag (43, 6). Måske er der her en levning af Armaitis chthoniske karakter; ti i den oldariske mytologi (iøvrigt også i den oldsemitiske, cfr. Ishtar) er jordgudinden underverdenens herskerinde og den, som beskikker dommen (Eurydike). Ihvertfald nævnes Armaiti med megen veneration som den hinsidige dommer. »I riget, hvor solen skinner, skal Armaiti komme og med Vohu Mano uddele løn efter gerninger.« Således mødes hun med Asha, men den sidste er mere den fungerende inquisitor ved dommen.

Medens Armaiti således temmelig tydelig har en personlig karakter og personlig virksomhed, er

Xathra vairya, Gudsriget, snarest en idé eller en tilstand. Adjektivet *vairya* udtrykker, at dette rige er villet, enten at det er ønskeligt eller at det er behersket af Guds vilje. Et andet navn, der i Avesta endogså er en Gathaoverskrift (for Y. 51), Vohuxathra, betyder det gode rige eller det gode herredømme. Hymnen selv vil bedst angive, i hvilken sfære vi befinder os.

»Det gode herredømme, den ønskeligste, allerypperste lod købes, o Asha! ved forkyndelsen af (den sande) lykke og ved gode gerninger, o Mazda! Det er det bedste, som vi nu kan beflitte os på.

2. Dette, som er dit princip og som er retfærdighed for dig selv og for Armaiti, giv mig det: rigdommens rige; giv mig frelse til løn for min anråbelse af Eder ved Vohu Mano.

4. Hvor er ædelmodighedens vælde? Hvor findes der miskundhed? Hvor skal retfærdigheden komme og hvor den hellige ydmyghed? Hvor er det bedste sindelag og hvor er dit rige, Mazda!

5. Om alt dette spørger bonden for at han kan behandle sine køer godt, den bonde, der er retfærdig i sine handlinger og forstandig i sin gudsfrygt, han, der som en gavmild husbond betænker den rette herre (præsten) med gaver.

6. Men Han, der i sit rige giver det bedre for det gode og benåder ham efter hans begær, — Ahura Mazda vil da (på den yderste dag) give den, der ikke er gavmild, det værre for det onde.

7. Giv mig, du, som har skabt koen og vand og urter, Udødelighed og Hellighed — helligste ånd, Mazda! — livskraft og varighed ved Vohu Mano ifølge læren.«

Vi er her åbenbart i den eskatologiske luft. Riget er det hinsidige, der skal gives som frelse og som løn, det bestemmes efter sin herlighed som et

rigdommens rige, efter sit indhold som en række dyder: ædelmodighed, miskundhed, retfærdighed osv. Men disse dyder sætter dette himmelske rige i kontakt med det jordiske liv, og det viser sig, at dette salige Hisset betinges af et tilsvarende godt herredømme på jorden, navnlig overfor køerne, det konkrete tilfælde, ved hvilket det skal vise sig, om man er »retfærdig i sin handling og forstandig i sin gudsfrygt«. Det himmelske riges tilstande er et ideal, hvorefter de jordiske skal rette sig, og det mål, hvorefter de jordiske tilsidst skal stile. Og dette vexelspil mellem Her og Hisset udtrykkes også i læredigtet Y. 45, hvor det på den ene side udtales (v. 3), at »Mazda ved sit rige sætter os i arbejde, vort kvæg og vore mænd til fremme,« medens profeten samtidig søger at skaffe det himmelske rige tilveje »ved andægtige lovsange«. »Snart vil jeg se det for øje, den gode tankes, gerningernes og ordenes rige« (v. 8). Der er altså en præstevej og en bondevej til himlen, den ene ved bønner, den anden ved kvægrøgt; præsten henter idealerne ned, og bonden følger dem, — to veje, af hvilke snart den ene, snart den anden fortrinsvis befærdes.

Det sted, hvor vejene fører hen: det himmelske rige, udtrykkes ikke mindre ved Xathra end ved de øvrige Amshaspander. »Den retfærdiges sjæl skal frydes i udødeligheden, hvilket i evighed skal blive en kval for djævlemenneskene; dette skaffer Mazda tilveje ved sin Xathra« (45, 7). Men ganske særligt tjener de to sidste Amshaspander: Haurvatat og Ameretat til at betegne den himmelske tilstands indhold.

Hvis den første betydning af disse to begreber, sådan som Darmesteter formoder, er sundhed og langt liv, da er disse ihvertfald i Gathaernes teologi sublimerede til at blive udtryk for den fuld-

kommenhed og evighed, som er tingenes sidste mål. »Nu vil jeg forkynde, hvad den helligste har sagt mig, det bedste ord, som dødelige kan høre. Hvo herom vil lytte til mig og lyde mig, ham skal Haurvatat og Ameretat tilfalde« (Yasna 45, 5). »Ham skal det bedste (= saligheden) tilfalde, ham der kyndigt forkynder mig det sande ord, Ashas ord om fuldkommenhed og udødelighed« (31, 6) — hvor disse begreber ihvertfald er det samlede udtryk for idealet. Og endelig et vers, som vi først sidenhen vil kunne fatte i dets fulde udstrækning, nemlig 45, 10: »Den, som med renhed og retsindighed retter sin hu mod Ahura Mazda, ham skal i himmerig *(xathrōi)* Haurvatat og Ameretat forlene livskraft og bestandighed« *(tevīshī utayuitī)*. End klarere er det i en senere hymne (Yasna 58, 7) udtrykt, at det er den sidste salighed, der tænkes på: »Ære være dig, Ahura Mazdas ild! Måtte du på den store dag (dommedag) komme os venligt imøde til megen hjælp og megen glæde; giv os Haurvatat og Ameretat!« — altså den evige frelse.

Med denne »frelse« forstår Avesta imidlertid noget, som vel kan gøre det forklarligt at just et ord, der oprindelig kan have betydet »sundhed«, benyttes dertil. Vi vil af den senere teologis udviklinger lære, at verdensmålet ingenlunde er en »nyskabelse«, ved hvilken der indsættes noget helligt eller rent, som ikke før har været tilstede, men blot en udrensning af det onde, hvorved det hellig-rene kommer til kræfter og vinder ubestridt gyldighed.

Det er med andre ord kun en restitution, ja en helbredelse af verden, der er tale om, sådan som det også i Avesta udtrykkes med det (i Gathaerne unævnte) ord *frashokereti* (»Wiederherstellung«) og den yngre Avestas mange ord om lægedom. Det er da mærkeligt at se, til hvilken storhed begrebet

»helhed« kan hæve sig, ja hvilken vidtstrakt religiøs betydning dets sproglige udtryk kan vinde. At *haurva,* det samme ord som sanskrit *sarva* og græsk *ὅλος,* oprindelig blot betyder h e l, er netop ved disse paralleler særdeles kendeligt; men tillige har dette simple ord afgivet sprogstof til ord — der først har fået medicinsk og derigennem vel teologisk betydning, som lat.: *salvus* og *salus.* En slående parallel har vi endvidere i de til vort »hel« med afledninger svarende ord i de gotiske sprog: tysk: *heil,* dansk: *helbred, helsen,* og de religiøse udtryk *Heil, Heiland, heilig, hellig.* Hvilket storsyn åbner ikke disse tvende sprog- og tankegrupper over religionens vækst gennem alle trin, hvilken enhed bringer ikke disse ord i det Religiøse: fra den primitive trang til helsen og lykke, gennem den spekulative helhedstrang til den ægteste og dybeste af religionens følelser: trangen til frelse og forløsning! Og hvor langt følger ikke det persiske *haurvatāṭ* med i denne udvikling!

Læren om Ahura Mazda er altså læren om hans rige. Ikke den blotte tilknytning til en enkelt guddommelig personlighed, men meddelagtigheden i et gudsrige, grundlagt ved tidernes begyndelse og fuldkommet i tidernes afslutning, er indholdet af den mazdayasniske tro. Men derved adskiller denne teologi sig fra panteismens spekulative systemer, navnlig som de findes i Indien, at det er ikke en gudsidés selvfølgelige udfoldelse gennem passive verdenstilstande, men det er en gudsviljes kamp og sejr igennem en stridende kirke. Det er en Gud, der har en modstander; det hele rige har en fjendtlig magt imod sig, og kampen, som kæmpes, er et spørgsmål om liv eller død.

Det er denne verdens indre spænding, denne tvedragt mellem godt og ondt, der almindelig betegnes som den iranske dualisme; men hvorledes dette begreb nærmere skal defineres, derom er der tvedragt mellem Iranologerne selv, ja det er ikke givet, at der indenfor Avesta selv er fuld endrægtighed om sagen. Skal dualismen forklares, må vi dog først betragte dens forhistorie.

Her står det da til en begyndelse fast, at der har været djævle til før Ahriman blev opfundet. Ti

denne Iranernes navnkundige djævel er just en opfundet, en konstrueret dæmon; men æmnet, han er formet af, er gammelt djævleri fra Irans ældste tider. Gathaerne bringer os få, men sikre minder derom. To djævlenavne, der senere kom til stor berømmelse, og som er af gammel rod, gemmer sig i krogene i de fornemme læredigte. Det ene er *aȩshma,* det andet er *druj.* Aeshma-Deva, kendt under løbenavnet Asmodæus, Jødernes lystne bryllupsdjævel, der helst vil spille brudgommen et puds, er i den yngre Avesta et meget håndgribeligt og håndfast uhyre, med hvem den tapre lysengel Sraosha har en så voldsom dyst, at denne endog bliver en af de sidste, afgørende kampe mellem lysets og mørkets magter. Navnet betyder »vrede« eller »begær« og bruges i Gathaerne ligefrem som betegnelse af disse sindstilstande, om vrede herrer o. l. (Yasna 29, 1—2); men i Yasna 30, 6, hvor det hedder, at Devaerne besluttede sig til at høre djævleriget til, udtrykkes dette med, at de »løb alle hen til Aeshma, ham der forpester de dødeliges liv.« Her er Aeshma åbenbart en dæmon og tillige en ret midtstillet dæmon, men man hører ikke andet om ham end dette, og der er derfor snarere grund til at antage ham for en overleveret rest, der dukker op til brug for tilfældet, end for en figur, der er lavet af teologien. Det samme gælder om *druj,* det ord, der senere blev den klassiske betegnelse for de lavere hundjævle, det ord, der også findes i kileskrifterne *(drauga)* og som egentlig betyder løgn eller bedrag (= tysk »Trug«). Det står på typiske Gathasteder for ligesom at sætte den sorte farve på djævleverdenen. I en ganske lignende sammenhæng som den, hvori Aeshma fandtes, nemlig til betegnelse af Devaernes djævelskhed, finder vi Drujen nævnt i Yasna 32, 3. »Den som ofrer til Eder (Devaerne) og til den overmodige Druj,

han øger løgnen, som I er berygtede for i de syv verdensdele.« Her er Drujen altså et personligt væsen, som der kan ofres til; ligeledes tales der om Drujens skabninger (46, 6), Verdensdrujens yngel (51, 10). Helvede er Drujens bolig (46, 11; 49, 11; 51, 14); de onde holder til med Drujen (53, 6); men de gode fordriver Drujen (44, 13), overvinder den (31, 4) eller »udleverer Drujen til Asha«, hvilket er en særdeles typisk vending i Gathaerne (30, 8; 44, 14). Særlig skal denne Drujens overvindelse gå løs på den yderste dag, »ved gengældelsen« (48, 1); da falder forstødelsens vanmagt over Drujen (30, 10) og de onde går til Drujens skabninger (46, 6).

I alle disse tilfælde er Drujen en konkret person; men den abstrakte betydning af løgn og bedrag lurer dog i »hende« (for at give dette væsen det rette køn), og bryder undertiden kendeligt frem, således i 32, 12, hvor ordet bruges til betegnelse af uretfærdig vinding, og overalt, hvor Drujen modsættes Asha (som 49, 3 o. a.), er det løgn contra retfærdighed det gælder, hvad enten det er personligt eller upersonligt tænkt.

Som man ser, er denne dæmon såre mægtig og omfattende, ja et ganske principielt væsen, som en almindelig dæmonologi i grunden godt kunde nøjes med; den er både skabende og afsluttende, den angiver det ondes karakter af løgnagtighed, den er helvedes herskermagt, og med den skal det ondes magter segne. Den gathiske teologi har imidlertid forlangt noget mere, noget endnu mere abstrakt og principielt af sin djævel, og vi skal nu se af hvilken grund.

Vi har hørt (I, 147 f.) om de hedenske guder, naboguderne, Daeverne, som Zarathustra bekæmpede dels i kraft af sin Ahurakultus, dels i kraft af den kultur, han vilde sætte igennem og som de grumme

Daevadyrkere var utilgængelige for. Vi har også hørt, at *daēva*, det oprindelige lysgudenavn, i Avesta betyder djævel.

Det sidste er ikke at undres over: at fjendtlige eller afsatte guder fordjævles, det er verdens gang. Således blev Asuranavnet djævlenavn i Indien, da Asurernes tid var forbi; således blev ordet dæmon selv (*δαίμων*) hos Grækerne fra guddommes til djævles betegnelse; således taler vor almue om trolde på de steder, hvor vore hedenske fædre dyrkede Aser.

Men ejendommeligt er det for Avesta, at denne proces blev gennemført med en så overordentlig energi, at der ikke blev den mindste snigvej tilbage mellem gudernes og djævlenes landemærker: gudsrigets begreb blev gennemført til den sidste, klare konsekvens. Ejendommeligt er det tillige, at vi kan se, hvorledes processen forløber, og hvorledes de fjendtlige guder dømmes til at blive djævle.

For alle skildringer af denne art er det fælles, at Daeverne oprindelig tænkes som neutrale væsener, hvem engang valget stod frit, om de vilde tilhøre den guddommelige eller den djævelske verden. Men de valgte galt; og, tilføjes det et sted, nu vil de dog give det udseende af, at de er på den rigtige side; men Mazda Ahura lader sig ikke besnakke, han viser dem med strænghed didhen, hvor de hører hjemme.

Om dette forhistoriske skuespil beretter især Yasna 30, 6: »Og mellem de to (principer) valgte Daeverne ikke rigtig, da fristeren kom til dem, medens de endnu rådslog, og fik dem til at vælge »den onde tanke«. Da løb de alle hen til Aeshma, med hvem de fordærvede (ur)menneskets liv.« En mindelse om det samme sagn står at læse i Yasna 32, 5, hvor det siges om Daeverne, at de »bedrager mennesket for hans salighed og udødelighed, ligesom

»den onde tanke« engang bedrog dem selv med sit onde råd og med dårlige dådsord, med hvilke han foregøglede de Vantro herredømmet.«

Her øjner vi et historisk forhold i forhistorisk projektion, men den samme Yasna 32 fortæller en legende, der endnu tydeligere beretter om netop disse begivenheder (v. 1 ff.): »Daeverne fremstillede sig engang for Ahura Mazda som hans frænder og venner og bysbørn; de vilde »fortjene Mazdas glæde«: »lad os være dine budbringere til værn mod den, der bedrager dig.« Men den vise Herre lader sig ikke lokke af deres tale. »Dem svarede Ahura Mazda, han der består ved »det gode sind« (Vohu Mano) i kraft af gudsriget (Xathra vairya) og i overensstemmelse med den strålende retfærdighed (Asha): Vi foretrækker den »hellige ydmyghed« (Armaiti), hun høre os til! — I djævle er alle tilhobe »det onde sindelags« yngel, og hvo til Eder ofrer eller til den overmodige Druj, han øger løgnen, som I har vundet ry for over den syvdelte jord, fordi I lære, hvad slette mennesker sige, hvad der tækkes djævelen og er forladt af det gode sind; men de skal lægges øde ved Mazdas indsigt og retfærdigheden.« »Og derved bedrager I mennesket ligesom I selv er blevet bedragne af fristeren« osv.

Med ordene: »I Daever er alle den Ondes yngel!« er den religionshistoriske proces fuldbyrdet. Kamp på kniven mellem kultus og kultus, intet forlig med Belial! Såsandt som Mazdas princip er det gode, såsandt tilhører de den Onde, og dermed er regnskabet afsluttet.

Nu vil det imidlertid ses, at når hugget går så dybt, og en så fuldstændig spaltning mellem den sande og den falske verden skal indføres, så må der opstilles et ondt princip, som modsvarer det guddommelige, og som er ligeså logisk tænkt og

5*

konsekvent gennemarbejdet som dette. Kultuskampen fra den ene Side, som kræver en kategori for det onde, og det stærkt afgrænsede og renkultiverede gudsbegreb fra den anden side, som kræver et ligeså energisk bestemt »Ikke—jeg«, driver den zarathustriske tænkning ind på den spekulative dualisme, hvoraf læredigtene er præget.

Og nu slår Drujen ikke længer til. Hun er dog blot den lede kvind, som folketroen tænkte sig i helvede; og selv om hendes løgnevæsen blev pustet op til et princip, så er hun dog ikke filosofisk nok for denne abstrakte tale, og hendes plumpe underlegenhed for åbenbar, hendes fald for tydeligt forkyndt, til at der kunde laves verdenskamp på hende. Der må derfor konstrueres noget Nyt, og dette Nye er »den onde ånd«, Ako Mainyu eller Ahriman.

Añro mainyu, som han hedder, betyder den slette ånd, egentlig vel den hæmmende ånd (af √ *ãz,* at snævres eller snævre, jfr. lat. *ang-ustus,* tysk *eng*), den direkte modsætning til den fremmende ånd *speñta mainyu,* Helligånden. Hvor skarpt de stilles op mod hinanden og hvilket indhold der er lagt i dette dæmoniske princip, det ser vi bedst ved at prøve de to læredigte, der med rette betragtes som dualismens hovedsteder: Yasna 30 og 45. At det er læredigte, mærker vi af indledningsstroferne, som navnlig i Yasna 30 er optakten til en undervisning: »Nu vil jeg tale om disse ting, I lærlinge, at I kan lære dem, ting, der også er for den indviede: hvad der tjener Ahura til lov og Vohu Mano til hyldest, og hvad der er rigtig lærdom efter Asha og hvilken den salighed er, som beskinnes af lysene.« »Hører med ørene det Bedste og indser med klar forstand den bekendelse, som sætter skæl mellem mand og mand personlig, idet vi før den store afgørelse op-

vækker til denne lære!« — Først nu kommer selve sangens indhold (v. 3 ff.): »Og i begyndelsen var disse to ånder, tvillinger, selvstændige [?], opkaldte i sind og ord og gerninger efter det gode og det onde, og mellem dem valgte de forstandige rigtig, men ikke de uvidende. Og da disse to ånder kom sammen, så skabte de for det første liv og død, og at der tilsidst skal være helvede for de onde og himmerige for den retfærdige. Af disse to ånder valgte den onde ånd sig den slemme adfærd, men den hellige ånd, han som klæder sig med de hårdeste stene, valgte sig retfærdigheden og dem, der helst ved deres egne gerninger vil tækkes Ahura Mazda.«

Og Yasna 45: »Nu vil jeg forkynde, nu hører og lytter, I som fra nær og fjærn ønsker at lære! Nu lægger alle mærke dertil, ti det er åbenbart: Ikke for anden gang skal vranglæreren fordærve verden med den onde bekendelse, som den kætterske tunge bekendte.« »Nu vil jeg forkynde de to ånder fra verdens begyndelse, af hvilke den hellige talte således til den onde: Ikke samstemmer vor ånd eller vore lærer, ikke vor indsigt eller vore bekendelser, ord eller gerninger, ikke vore sjæle eller vore sind.« »Nu vil jeg forkynde hvad der er det oprindelige i denne verden, hvilket Mazda Ahura kyndig har sagt mig; de af Eder, som ikke udføre dette ord, således som jeg tænker det og siger det, dem skal livet tilsidst blive til smærte.«

Hvad lærer vi da af at »høre med ørene« her? For det første, at denne djævel ikke har horn og hove eller anden ydre gestalt, men at han er et udelukkende åndeligt væsen, både af navn og gavn. Han består af sjæl og sind, af indsigt og bekendelse, han består ved sine ord og sine gerninger; det er en meget tydelig abstrakt bestemmelse, at begge ånderne er »opkaldte« efter det gode og det onde;

de er formede over begreberne godt og ondt. Og Avestas grundtanke: at man bliver til det, man er, ved et valg og ved en bekendelse, og dette igen ved sin indsigt i det rette, fornægter sig heller ikke her: det er ved et valg, de selv bestemmer, hvad de vil være og hvad de skal opkaldes efter.

Den diametrale modsætning, som består mellem de to, udfoldes i sin fulde bredde i Yasna 45; Yasna 30 udtrykker dette, hvis ordet *hvafēna* oversættes rigtigt, ved at tillægge dem begge selvstændighed. Men et hovedpunkt i denne indbyrdes uafhængighed er det, som udtales med at de begge var »i begyndelsen«, og at de var tvillinger *(yēmī)*.

Dette sidste ord har man tillagt en afgørende betydning for spørgsmålet om Gathalærens dualisme, idet man uvilkårligt ved tvillinger har tænkt på to ligestore, ligestærke og ligeberettigede halvdele. Men det er tvillinger nu ikke altid, mindst i oldtidssagnene, hvor brødreparrene netop altid udtrykker en forskel i magt og betydning, og det er ganske vilkårligt at lægge denne stærke betydning ind i det ret isolerede Avestaord[1]). Avesta vil kun udtale dette ene, at de to magter er samtidige og indbyrdes uafhængige, med andre ord, at de er selvstændige og oprindelige principer. De når lige langt tilbage i hin tidløse »begyndelse«, hvormed den religiøse spekulation ynder at åbne sin skueplads. De skaber af deres eget og skylder ikke hinanden noget. Den ene er ikke ansat hos den anden; det hedder

[1]) Overhovedet må man ikke lægge visdom bag hvert ord, der lyder til os fra oldtids dage. Hvilke dybsindigheder kunde man f. ex. ikke — hvis man endelig vil slutte for meget — slå ud af Eddaens sparsomme ord om Odins og Lokes fostbrødrelag? »Mindes du Odin, i årle dage blanded vi blod; aldrig øllet skulde du smage, som ej os både var budt.« (Lokasenna 9.) Tilmed da Völuspå lader Lódur tage del i menneskets skabelse. (v. 18).

i metafysikens sprog: Den ene er ikke afledt af den anden, og i mytologiens sprog: den ene er ikke yngre end den anden. Vil vi betragte dem som væddekæmpere, da sørger ordet »tvillinger« blot for, at ingen af de to får noget forspring, men det siger intet om, at de er lige store løbere.

Hermed er spørgsmålet om det Ondes oprindelse på engang afvist og besvaret, og Avestatænkningen har — praktisk som den er — lagt hele vægten på spørgsmålet om det Ondes magt og om kampens udfald.

Magten fremgår af de to's karakter og af deres væsens indbyrdes forhold. Den onde ånd forholder sig til den gode som død til liv. Det er den 30te Yasnas korte ord, og det er Avestas grundbestemmelse. Hvor den onde virker, er det for at lægge menneskelivet øde (Yasna 30, 6), fordærve retfærdighedens verden (31, 1); deri består den »slemme adfærd« (30, 5), som denne ånd valgte sig. Når de retfærdige roses i modsætning til de onde, nævnes de som dem, der vil give verden fremgang (30, 9). Det er som vi vilde vente det efter alt, hvad vi vêd om det guddommelige.

Imidlertid er det så ofte hørt, at Persernes djævel har med løgnen at gøre, og der er såmange steder i Gathaerne, som melder derom, at man kunde vente det spørgsmål: Er det da ikke løgnen, som er hans egentlige væsen? Perserne, der »lærte at tale sandhed«, har deres dødssynd ikke været det at lyve? Jo ganske vist, men oprindelig i en anden, dybere forstand end den, man sædvanlig hører om. Det er ikke småløgne, det drejer sig om, ikke usandfærdighed i det daglige liv; det er livsløgn, det er falsk erkendelse, principiel usandhed, der menes. Det siges med klare ord i Yasna 32, 3—4. »I er verdensberømte for Eders løgne, nemlig at *(yāṯ)* I

lærer det, som slette mennesker siger, og som er djævelen til behag,« og v. 9: »Vranglæreren har fordærvet buddene; han har forrykket verdens forstand med sine lærdomme.« Ahriman er først og fremmest »vranglæreren« (*dush-sastish*, Y. 45, 1) og hans tilhænger er »kætter« *(drugvå)*, et udtryk, som Gathaerne benytter omtrent 50 gange, og som stiller os midt i spliden mellem »de to partier« (Y. 31, 2), i den samme lærestrid om livet, hvori vi har lært Ahura Mazda at kende som den overlegne. »Løgnen« er med andre ord en dogmatisk-religiøs, ikke en praktisk-moralsk bestemmelse. I Gathaerne notabene; senere hen, især med Mithradyrkelsen, kommer også det andet til.

Når derfor djævelen optræder som frister (jfr. *debaomā* Y. 30, 6), så er det ikke for at friste mennesket til sanselige synder, men han kommer med onde råd (Y. 30, 5) for at lokke dem fra »sandheden«, fra den åbenbarede religion, til sin »onde, løjede, fra Asha frafaldne religion« (Y. 49, 2). Løgnen er den, at han kalder døden for liv og ondt for godt: »når Drujen ved gengældelsen er besejret«, da skal det »ved fordelingen« vise sig, hvad »det, der løgnagtigt er kaldt udødelighed,« i virkeligheden er (Y. 48, 1). Den synd, han frister til, er snarere ulydighed; »han foregøgler de vantro herredømmet med sine onde ord om gerninger« (ɔ: med at give falsk besked om, hvad det er, man skal gøre (Y. 32, 5). Den, som følger Drujen, han hjemfalder til Overmodet (*pairi-matish*, Y. 32, 3), det, der nemlig ikke vil bøje sig for Mazdas bedre vidende. »For den indviede er det det bedste af alle bud, det, som den vise Ahura forkynder ved Asha; men den, som gør sin tanke bedre eller slettere og lyder sin egen lov ved gerninger eller ord og følger sin egen hu og id og virken, han skal ved din kendelse, o Mazda!

tilsidst blive udsondret.« Det er altså den menneskelige selvklogskab, Ahriman oprører mod den guddommelige lov, ganske som den bibelske Satan, »nur mit ein Bischen anderen Worten«.

Men er det løgn i denne forstand, hvad Ahriman bedriver, ɔ: betegner den troende så ubetinget hans dødsmagt som usand, da er magtspørgsmålet mellem Ormuzd og hans modstander løst med det samme: Sandheden er magten, og løgnen skal engang afsløres; livet skal sejre og døden bevise sin afmagt. Og dermed er sejren og magten på forhånd indrømmet Ormuzd. Dog er det kun ad troens, ad overbevisningens vej, man når denne erkendelse; »mellem disse vælger de forstandige rigtigt, men ikke de uvidende«. »Forstandig« bliver man imidlertid ved at modtage Vohu Manos indsigt (Y. 48, 3). Ja selv den troende kan, som vi før har hørt, vakle i sin erkendelse, og længes efter den store afgørelsens dag, da det skal åbenbares, hvor retten og sandheden er. Det er spændingen i denne dualisme, at der i og for sig bestandig er en mulighed for, at det onde kan sejre, men at ikke desto mindre det godes fuldkomne sejr er livsnerven i den troendes tro.

Skal vi derfor kalde systemet dualistisk, så må vi tilføje, at denne tvehed kun gælder verdensplanens begyndelse men ikke dens slutning. Dramaet er rigtigt anlagt med fuld oprindelighed og selvstændighed hos de to store medspillere, og spændingen består, sålænge spillet udfolder sig; men dets udgang er ikke tragisk. Der er en optimistisk stemning deri, som efterhånden kommer mere til sin ret og bekræfter sig ved konfliktens lykkelige løsning. Herved adskiller denne verdensbetragtning sig kendeligt fra sådanne dualistiske systemer, der i evighed lader det ondes magt bestå ved siden af det gode og da i det højeste lader de enkelte menneskesjæle slippe

ud af denne uløselige konflikt ved en særlig forløsning. En sådan skummel tankebygning har man i en religion, der just er opstået ved en vanslægtning af Parsismen, nemlig den manikæiske religion. Og betragter man denne nærmere, vil man også let få øje for grunden til, at den må blive liggende i denne kløft. Ti modsætningen, som den opstiller, er en tvedragt mellem ligefremme naturmagter, mellem mørke og lys; de åndelige og moralske modsætninger er kun underordnede bestemmelser. Og da naturmagter nu vanskelig lader sig ophæve, bliver modsætningen stående med alt, hvad til den hører, og sjælene vilde bindes aldeles til denne, hvis ikke særlige omstændigheder indtrådte. I Mazdalæren derimod er modsætningen først og fremmest åndelig og etisk, består mellem godt og ondt, og det bliver derfor et etisk spørgsmål, hvad udgang konflikten skal tage. Dette indskærper Avesta ikke blot ved sin ligefremme skildring af disse magter, men også ved sin stadige tale om valget, hvilken hensætter os i frihedens verden og ikke i naturens; dualismens optimistiske karakter stammer just fra denne frihed, som giver mennesket magt til at hæve sig over den øjeblikkelige tilstand.

Men en anden, vigtig forskel mellem Parsisme og Manikæisme følger igen heraf: Den ufri sjæl er i den sidste trosform ikke blot lidende under sin naturbestemthed og derved pessimistisk stemt, men den kan kun frigøre sig ved et brud med naturen: dens moral og dens forløsningsvej bliver asketisk. Dette er i høj grad kendeligt i Manikæismen, hvis hele praxis er legemsnedbrydende; men intet er fjærnere fra Mazdalæren end dette. Dens »livsfremme« er ikke en etikette, men en anvisning for den hele livsførelse og en virkelig frelsesvej; og dette ene ord er et vidnesbyrd — klarere end alle

andre — om verdensstridens glædelige udgang. Havde Gathaerne ikke haft dette håb, så havde deres moral været asketisk.

Hvilken betydning den dualistiske grundtanke ifølge Gathaerne iøvrigt får for menneskenes livsvandel, vil en følgende, etisk undersøgelse vise os; også et andet punkt må opsættes, nemlig spørgsmålet om, hvor vidt optimismen strækker sig, om det blot er det gode princip med dets tilhængere eller alle levende væsener, der skal overvinde det onde og føres til lys og evighed; det kan kun besvares efter en drøftelse af Gathaernes eskatologi.

Endnu kun et tilbageblik på Gathaernes dualisme, bl. a. for at forvisse os om, hvad der ikke står deri. Der står f. ex. intet om den dobbelte skabelse: at Ahriman skabte slette lande, slette mennesker og slette sager for alle de gode, Ormuzd skabte; at han satte røgen til ilden og skyggen til lyset. Der står intet om, at naturen er ham underlagt eller at han selv er en del af naturen. Der er, som vi har set i Yasna 44, kun én skaber, fra hvem alt i naturen stammer, og der er kun ét område af naturen, som den onde behersker, det er dødens. Men indenfor denne ene skabning er der to stridende åndsmagter, som i en spekulativ principlære stilles op mod hinanden og hvis fulde kontrast udmales, de indviede til opvækkelse. Hvad vi vêd om dobbeltskabning og den delte verden eller en i det synlige gennemført dualisme, stammer alt fra den yngre Avesta; og hvad der forlyder i verden om en dualisme, som har sit princip i lys og mørke, stammer fra hin Parsismens bærme, som blev det første budskab om persisk religion i Europa: Manikæismen.

Dog bliver der altid så megen dualisme tilbage i Avesta — selv i denne dens ældre og ædlere form —

at vi kan fornemme, at vi ikke er på vor egen kulturgrund og i den konflikt mellem livets magter, som vi er vant til at forestille os. Man vil ikke overse, at der er en vis udvorteshed i forholdet mellem ondt og godt, og at de hver har sit område, hvori de står mod hinanden med skarpe grænser. Selv om Parsismen nemlig udtrykkelig lærer, at den faktiske verdenstilstand er en blanding af godt og ondt, så er denne blanding dog kun, som når man ryster olie og vand sammen; det skal snart give sig, hvad der er hvad. Det er bestandig kontrast langt mere end virkelig konflikt. Iraneren kender ikke dette fine spil mellem ondt og godt, som intet menneskeligt øje kan gennemskue, fordi hvert enkelt individ giver forbindelsen en ny formel, og fordi det ikke sådan kan skrives op, hvori det onde består. Men det er just det, Iraneren mener, at man kan; han kender alle former af det onde og kan måle det gode ud i dets fulde længde. Synd er hos ham kun overtrædelse, krænkelse af bestemte lovbud; det er et retsbrud, ikke en hjærteskyld.

Og disse bestemmelser virker ind på hans opfattelse både af djævelen og af menneskehedens endeligt. Ahriman er en indenfor Avestas synskres særdeles fint udtænkt figur. Navnlig dette, at han ikke blot foregøgler menneskene sine anslag som den sande herlighed, men — som det senere hedder — at han selv tror derpå. Men hans svaghed er den, at han er et så ligefremt udtryk for det onde, at han falder aldeles sammen med det skadelige, det dødelige, det urene osv. Og enhver, som kender dette efter opskriften, kender også ham. Der er i denne retlinede begrebsfigur intet af den dramatiske spændighed, intet af den spillende dialektik, som gør vor »Djævel«, »Anklageren« til en på en gang så dyb og så ubestemmelig figur. En Hjobs prolog

kunde ikke stå i Avesta, og en Mephisto kunde man aldrig slå ud af denne det ondes godtroende repræsentant. (Fibiger har sagt gode ting om dette III, 67 f.)

Og den samme plathed i bestemmelsen af det Onde og den Onde gør det så let for Avesta at ophæve konflikten. Hvor det onde er noget endeligt, kan man jo sagtens få ende på det, og hvor djævelen er et væsen ganske for sig, kan klinten nok rykkes op, uden at der går hvede i løbet. Afgørelsen bliver en simpel afregning mellem aktiva og passiva, af hvilke poster der lykkeligvis er flest på den rigtige side af stregen. Dramaet ender derfor på god gammeldags vis med, at skurken afsløres og forlader scenen.

Til syvende og sidst virker denne abstrakte dualisme også tilbage på gudsbegrebet. En guddom, der i den grad er afgrænset mod det onde, er i samme grad afgrænset mod det menneskelige og mod virkeligheden; og det er det, der gør, at den rene, retfærdige og ophøjede guddom, just fordi han kun er ren og ophøjet og retfærdig, står så langt under det jødisk kristelige gudsbegreb med dets uransagelige uklarhed, men også med dets uransagelige dybde og varme. Det avestiske gudsbegreb er helt igennem juridisk; det kristne begynder der, hvor juraen slipper. Jo oftere man i hedenskabet møder den bestandigt dømmende Gud med hans vægtskåle og regnestykker, des mere lærer man at skønne på hin konge, der holdt regnskab med sine tjenere, og med kongelig frihed eftergav den gældbundne al hans skyld; hin fader, der så sin søn langt borte og ynkedes inderlig og løb til og faldt ham om halsen og kyssede ham.

Det forspil i himlen, hvormed Avestas verdensdrama begynder, er kendt i alle sine optrin fra den senere Parsilitteratur. I Gathaerne spilles det så at sige for nedrullet tæppe: man aner lige, at det er der, men ved ikke stort om hvad der foregår. At der var en forhistorisk »begyndelse«, har vi hørt, hin tid, da Mazda gav »de første love«, og da kampen mellem åndeverdenens væsener stod og djævelen fristede Daeverne.

Skade vi kun kan skimte denne gådefulde existens. Lå den for os i det fulde dagslys, kunde vi måske genkende den som en af disse fantasier, der fra den ældste tid er gået gennem den religiøse spekulation. At gudeverdenen tillige er en »forverden«, en præexistentiel tilstand, hvor skabningens urtyper findes og hvor »sjælene« har hjemme som ufødte åndelige væsener, *εἴδωλα*, der først i tidens løb skal blive virkelige mennesker, er en tanke, som Avesta er fortrolig med. »Sjælen er skabt før legemet« hedder det altid senere hen, og i Gathaernes Yasna 29, om hvilken vi skal høre, ligger denne tanke utvivlsomt allerede til grund. Men det samme lærer i virkeligheden allerede Babylonerne, når Ea deroppe i gudeverdenen »i sit vise hjærte skaber et »billede« af de væsener, som skal vorde«, og her er da det

ældste kildespring, vi kan finde til hin mægtige idélære, der strækker sig over Persere som over Grækere og Gnostikere og som endnu er lyslevende i den kristne menighed, såsandt der står at læse om den med klare ord i Johannes evangelium.

To optrin ser vi, som hører denne urverden til: kampen mod mennesket og oxens kvide.

Da den Onde havde vundet Daeverne, så løb de til Aeshma og søgte sammen med ham at øde Maretans liv (Y. 30, 6). »Maretan« betyder »dødelig« og ordet bruges i Gathaerne (Y. 32, 12) til almindelig betegnelse af menneskene; men den 30te Yasnas »menneske« er en ganske bestemt person, den, der senere kaldes Gayomaratan (Gayumart), »det dødelige liv«. Det er hin jætte fra verdens første old, om hvem vor races frasagn allesteder melder, at han blev dannet som den første skabning, men at vejen til jorderiges og menneskehedens vorden gik over hans mægtige lig. Det er vore forfædres Ymer og Indernes Purusha, »mennesket« (»personen«), den ariske Adam. Hvor frit Iranerne imidlertid står overfor deres gamle myter, og hvor helt deres fantasi er behersket af de etiske livstanker, hvorpå deres religion er grundlagt, lærer vi strax af Maretanmyten. Ti langt fra at forvilde sig i verdensoprindelse sætter tanken strax ind på den faktiske verdenstilstand: De dødeliges liv, der drages med det onde; urmennesket bliver et menneske som vi, og den ve, der voldes ham, bliver ikke hans bane, men begyndelsen på den lange livskamp, hvori vi alle er stedt. De ondes dødshug gik ram forbi, ti de udødelige kom Maretan til hjælp og gav hans legeme kraft og bestandighed, »for at han som den første skal komme til Gud gennem malmet og belønningerne.«

Også det andet indoeuropæiske sagn om ver-

denskoen, af hvis slagne krop det levendes verden eller planter og træer groede op, har fået en praktisk drejning og er blevet til røgtermoral. Man vêd, at køer døjer meget ondt, hvor de har slette og hedenske herrer, og denne viden er mere værd end alle sagn om, at verden er lavet af en død ko. Derfor opløser den gamle myte sig til hint berømmelige ordskifte, hvor tyrens kvide lindres af den retfærdige gud, og Zarathustra selv kaldes til at lære menneskene, hvad løn og straf der venter dem for god og slet behandling af deres kreaturer.

Hermed er vi, skønt gennem forhistoriske processer, sat lige midt ind i verdenshistorien og i den ældste Avestaetik. Ti denne handler om dyr og mennesker og hvad der kan tjene dem begge til både, og først og fremmest da om de hverv, der påhviler mennesket overfor kvæget.

Som alle religioner, der har noget virkeligt ærinde til menneskene, har Zarathustras forkyndelse taget sit fodpunkt i en historisk given tilstand, i visse praktiske positiviter, som må sættes igennem, hvis det skal føre til noget. En religion kan ikke svæve i luften, den må have noget at slå rod med, og det håndgribelige og døgnsvarende, hvormed Zarathustra har underbygget sine gudstanker, var intet mindre end en landboreform, og da navnlig en forbedret kvægrøgt. Man har overdrevet dette faktum og som følge deraf igen benægtet det; dog bliver det stående som en meget sikker kendsgerning. Og tillige som en ret naturlig ting, ti den protest mod de ødsle dyreofre, hvormed Zarathustra fôr frem, er noget ganske almindeligt i religionernes historie, men oftest blot en anonym begivenhed, hvis tidspunkt er lige så ukendt som dens ophavsmand. Den udbredte kendsgerning, at hundyrene i næsten alle offerreligioner efterhånden har veget pladsen for de

mere undværlige handyr, er således den tavse frugt af et landøkonomisk ræsonnement, og når Solon forbyder at ofre oxer på gravene, træder det samme fornuftige hensyn for et øjeblik frem i dagslyset. Men for Zarathustra var denne dyreofrenes afskaffelse dog kun det mindste ved sagen; det er ikke blot skånsel, men trivsel, han stiler efter; han vil, at menneskene skal have godhed for dyrene, det »gode sindelag«, som han just har kaldt Vohu Mano og gjort til kvægets himmelske vogter. Ganske vist for nyttens skyld; det gamle bondesprog: »Det kommer igen!« fornægter sig heller ikke i Avesta; Gathaformlen: *gave nemō gave nemō,* der er optaget i Yasna 10, 20, betyder, som vi vêd fra kommentarerne: bøn til kvæget — bøn fra kvæget, og Pehleviforklaringen udlægger det hele sted: »Den, der skænker kvæget sin bøn, vand og foder, han får mælk og kalve igen fra kvæget; og han får fra kvæget gode ord og sejr, næring og klæder.« Nøjagtigere må stedet oversættes: »Koen har en bøn til os og vi har en bøn til koen; koen beder om venlig tale og beskyttelse; vi beder koen om næring og klæder« (jfr. Geldner: Grundriss. II, 48). Her er det kendeligt nok, at denne landbrugsmoral ikke blot beskæftiger sig med nyttige ting men ligefrem er en nyttemoral, der beregner handlingens værdi efter dens nyttevirkning, og denne beregning vil vi finde som et grundtræk, ikke blot for kvægrøgten, men for Avestas hele sædelære. Dens tankegang er den strængeste nyttelære med simpel gengældelse for dyd og last allerede ved dydens og lastens jordiske frugter. — Som modsætning til den halvvilde levevis, som Avesta gjorde ende på, den blotte barbarisme, der sikrer sig livsgoderne ved trolddom og øder dem med uforstand, står denne nyttemoral ikke blot som noget såre gavnligt, men også som noget højsindet

og stort, en mægtig løftestang for virkelig kultur; men også fra en anden side set hæver den sig over det spidsborgerlige, som den let kunde falde ned i, nemlig ved sin store sammenhæng med ideale livsmagter, hvis vilje fuldbyrdes just ved denne adfærd, og ved den universelle sans for skabningen, den omhyggelige nænsomhed mod de tjenende væsener, som ikke blot er en bonde- og hyrdedyd, men en ytring af sjælelig finhed, og allermest klædelig på det kulturtrin, hvor den her optræder. Vi ser den hele dyremoral i dens religiøse og menneskelige sammenhæng udfolde sig i den berømte hymne Goshurun, tyresjælens klage (Yasna 29). Sangen er rettet til Amshaspanderne, der tiltales strax med det første ord; dog forlader den hurtigt sin hymneform og antager form af en dramatisk fortælling, hvori snart tyresjælen, snart englene, snart Zarathustra tager til orde:

»Til Eder klagede tyrens sjæl: »For hvem har I bestemt mig? Hvo har dannet mig? Mig hærger vrede, vold og skræk, mishandlinger og rov. Ingen kan værne mig uden I, sig mig da, hvad der gavner landbruget bedst.«

Spurgte da »tyrens skaber« Asha: »Havde du ikke en herre for oxen, dengang I skabte den væl delig, og gav den foder dertil? En der tager sig af kvægrøgt? Hvem har I udvalgt ham til herre ti værn mod de ondes vrede?«

Ham svarede Asha: »Ak, tyren har ingen herre som jo kan fældes; ej kender man Nogen af hine der kan sætte de Højes vilje i værk.«

(Tyresjælen:) »Han, som er den mægtigste a alle, han hvem jeg beder til med bønhørelse, Mazda forstår sig bedst på de ting, som er fuldbragt fra fordum, og som forestår i fremtiden. Derfor beder min sjæl og koen Azi ivrigt med løftede hænder

Eder (I Himmelske) og Ahura om den gunst, at vi må nøde Mazda med den bøn: lad ej den retfærdige gå til grunde, lad ej bonden forkomme imellem de onde!«

Talede da Ahura Mazda, han som erkender tingene ved sin skælneævne: »Altså er der ingen herre at finde, ingen renhedens mester. Derfor har jeg skabt og dannet dig, o Zarathustra! for den flinke bondemand.« — —

Da jamrede tyrens sjæl: »At jeg skal nøjes med en magtesløs herre, med ord af en mand, der ikke er kriger, da jeg dog ønsker en, der øver herredom. Når vil han kunne yde mig kraftig hjælp?«

(Zarathustra:) »O hjælp dine venner, Ahura, Asha og Vohu Mano! og giv dem magt at skaffe sig fred og trygge boliger; jeg holder dig, o Mazda, for den, der har den øverste rådighed over disse ting.«

Det Nye, som denne hymne indvarsler, er let at få fat på: Før var der ingen *ratu*, ingen himmelherre, d. v. s. intet guddommelig beskikket værn for kvæget; med Zarathustra er det kommet. I hymnens religiøse sceneri ordnes dette forhold allerede før verdens grundvold blev lagt, da såvel tyren som profeten endnu kun er »sjæle«, ɔ: ἔιδωλα, væsener i deres præexistens. Ligesom den nytestamentlige λόγος har denne frelser altså sit kald beredt fra tidernes morgen, men først i en tidens fylde, ɔ: når der bliver brug for ham, træder han historisk frem. Ved denne lejlighed fremsættes den tanke, at det er Zarathustras ganske særlige mission at komme kvæget til undsætning og ophjælpe landbruget; ja det synes, som om hans hele frelserværk har sin opgave her, idet den tro og den retfærdighed og den verdensorden, som han forkynder, skal munde ud i denne praktiske aktualitet: at gøre folkene til gode landmænd. Dette sidste synes også for alvor at have

været Gathaernes mening. Ti just på et sted, hvor så at sige hele Avestas etik udfolder sig, træder denne agrariske hensigt frem på ganske utvetydig måde. Det hedder i Yasna 51 (v. 4—5): »Hvor er ædelmodighedens herredømme? Hvor findes der miskundhed? Hvor skal »retfærdigheden« komme, og hvor »den hellige ydmyghed«? Hvor er »det »bedste sindelag« og hvor er dit »rige«, Mazda? Om alt dette spørger, for at han kan røgte sine køer vel, (*yathā ashāṭ hacā gām viñdaṭ*[1]), den bonde, der er retfærdig i sine handlinger og forstandig i sin gudsfrygt, en gavmild husbond.« o. s. v. »Hører de bud, som er givne til nytte for landvæsenet« (49, 9). Man kan derigennem forstå, at spørgsmålet »troende eller vantro« idelig i Avesta optræder under formen »god eller slet landmand«, »kvægfjender blandt kvægavlere«, »god eller slet hersker«, »af de to (slags mennesker) har ånden valgt sig den driftige landmand, den retfærdige herre, kvægets ernærer; ikke skal den, som ikke er bonde, nyde godt lov, selv om han gør sig flid derfor« (Y. 31, 10). På en vis måde kan man ikke nægte dette djærve livssyn sin sympati; det *gospel of work*, der forkyndes i vore dage, mener jo i virkeligheden det samme: vor fromhed må måles på vor dygtighed.

Sin storhed får denne nyttemoral — som det allerede er antydet — ved den større baggrund, fra hvilken den hæver sig. Hvor vidt denne spænder, og hvilke dens grundlinier er, har vi set, da vi betragtede Amshaspanderne. De er det sande og det største udtryk for Avestas moral, for den verdensplan og de idealer, som den bærer i sig. Ti netop dette løfter Avestas, og allerede Gathaernes, sædelære op over alt, hvad man kan kalde primitivitet, ja

[1]) Da.s læsemåde, hvor ligheden med sanskrit *govinda*, røgter, er tydelig.

over det meste af, hvad man kalder hedenskab, at den ikke består af en samling tilfældige bestemmelser: praktiske lovbud, liturgiske forskrifter og i det højeste åndelige husråd, således som f. ex. endnu i Manus lovbog.

Hvad er overhovedet kendemærket på primitiv sædelære? Overtroisk frygt for at fortørne guderne ved dit og dat, og helligelsen af visse, for samfundets beståen nødvendige, klogskabsregler. Først hvor etiken har et positivt mål, den vil nå, et ideal, den stiler efter, en helhed, som skal realiseres og hvorefter der kan lægges en livsplan, bliver den virkelig etik. Den får da egne ben at stå på, bliver ikke blot et anhang ved kultus og ved præster, og bliver frigjort fra dette usalige: Du skal ikke! som er moralens fattige begyndelsesgrunde.

Avestas moral har fra første færd været en positiv helhed, og den har betragtet livet som en helhed, ja rettet sig mod den hele tilværelse. Den persiske religion har til grund for sit åndelige syn et virkeligt verdensbegreb, hvilket ikke blot er denne babyloniske kosmografi, som alle oldtidsfolk ligger inde med, men en virkelig religiøst konstrueret tilværelsestanke. *Aṅhu,* som de kalder verden, betyder just tilværelse i ordets aller abstrakteste forstand; roden *aṅh,* hvoraf det er dannet, er det samme som sanskrit *as* og det latinske *esse.*

Der er en mærkelig udtryksmåde, som just betegner, hvor stort et synsfelt Mazdaismen behersker: den bruger hyppigst ordet *aṅhu* i dualis, eller formlen *ahu-parāhu,* (som Da. formoder, i Y. 46, 19), og dette allerede i et Gathasted (Y. 28, 2), hvor denne dobbelthed udfoldes i sit hele perspektiv. »Jeg anråber dig, Ahura Mazda! ved Vohu Mano, at I skal give mig i begge verdener *(ahuvå),* både den legemlige og den åndelige, den løn, som følger med retfærdig-

heden og som bringer dem, der erholder den, lykke.« »Legemlig og åndelig« betyder her »jordisk og himmelsk«, og med det himmelske må der da igen forstås hin oversanselige existens, som bestod fra fordum (*anheush pouruyę* Y. 45, 2), og hvori alle sjæle har hjemme før og efter (måske endogså under) den jordiske existens. Men da den åndelige existens er den blivende, den som skal overleve den nuværende form for det jordiske, og den hvori alt det, der er af renhed, til syvende og sidst skal gå op, så bliver ordet »begge verdener« i virkeligheden et udtryk for det universelle, for verdenshelet i dets videst tænkelige udstrækning.

Og denne verden er et organisk hele, anlagt efter en verdensplan. Også for dette begreb har Avesta sit bestemte ord: *arem anheush,* hvilket bedst kunde oversættes ved *κόσμος*, da dette *arem* just er det samme, som forekommer i sanskrit *aramkṛta*, »ordnet, beredt, smykket«. Kun at Perserne med denne »kosmos« ikke, som Grækerne, først og fremmest tænker på noget fysisk. Den ordning, de ser, ligger ikke i rummet, men i tiden, den er en bevægelse, en historiens gang. I denne verdensplan er Amshaspanderne de arbejdende og bærende kræfter, og, som vi har set, er den gennem disse grundlagt på moralske faktorer.

Ligesom Avestas sædelære således har en totalitet til baggrund, har den også en helhed at stræbe efter. Den kender — hvad der er det konstituerende for en virkelig etik — et *summum bonum,* hvori alle goder går op; den har noget, som er »det bedste« og som simpelthen benævnes som »det bedste«, *vahistem* (31, 6; 43, 11; 45, 4), eller *vīspanām vahistem,* det bedste af alt (Y. 43, 2); *yā hātām vahistā,* det bedste af det, der er til (Y. 44, 10), eller *vīspanām mazistem,* det største af alt (Y. 45, 6).

Ved dette *vahistem* forstås nu i reglen saligheden (således tydelig Y. 31, 6 og 43, 3), og det er dette ord, der er blevet til Nypersernes *behisht*, paradiset. Men at denne salighed ikke er nogen tilfældig lykke, der kommer blindt over de fromme, men kulminationen af de værdier, som hele fromhedslivet søger at virkeliggøre, og som verdensplanen er anlagt på, det fremgår ikke blot af ordets superlativiske karakter men også af de forbindelser, hvori det findes. Når det således i 45, 6 hedder, at »Vohu Mano ved sin forstand skal belære os om det bedste«, så er der dermed ment livets hele sammenhæng og det, hvori lykken består, kort sagt en klarlæggelse af livets idé. Og vil man spørge Avesta, hvori da denne salighed, som er det bedste og den højeste afslutning af alt, egentlig består, da vil den strax forklare *vahistem* ved hjælp af den Amshaspand, som også bærer tilnavnet *vahista*, nemlig Asha, renheden, retfærdigheden.

Ti salighedens lykke er for Avesta netop ikke — som i de sanselige religioner — en ydre lyksalighed. Dens kendemærke og dens glæde er, at den er et liv i renhed, »Ashas rene stier, hvor Ahura Mazda bor.« Også her bevidner sig den storladne enhed, som behersker denne religion. Én vej er der, som er den rette, én ting, som er det bedste, og denne vej strækker sig fra jorden op i himlen; der er ingen andre kår for himlen end for jorden, og intet andet gode for guder end for mennesker. »De rene stier«, som man skal lyksaliggøres med i himlen, er nemlig intet andet end den rette vej, som man skal træde på jorden. »Den mand skal få det bedre for det gode, han som lærer os frelsens rette stier i denne legemlige verden og i den åndelige: de virkelige steder, hvor Ahura bor« (43, 3). Om denne rette vej *(patho erezus)* tales der gentagne

gange: »de rette stier, den lov, som Ahura har givet de hellige« (53, 2); »en vej, som fører bort fra djævelen« (53, 6). — Ordet »vej« virker altid velgørende i en religion; så vêd den dog, hvor den vil hen. Og betragter man de religioner, hvori dette ord forekommer, vil man altid se, at de har en moralsk struktur. Således også i Avesta, hvor »vej« strax forklares ved »lov« (*daēna* 53, 2); ja den omstændighed, at dette sidste ord ligesåvel kan betyde »religion« som »lov«, taler allerede for sig selv om, at vi her står overfor et religionstrin, som helt går op i det moralske.

Men hvilket lys breder ikke denne moralitet over de troendes liv! Især i Gathasangene, da sagen var ny, ser vi, hvor alting samler sig om Asha; hvorledes de er opfyldt af denne renhed, som Romerne var det af deres *virtus*, som de kristne af deres *ἀγάπη*. Det er en sag, de omgås med til daglig, en dyd, der bor hos dem. Den troende er »Ashas husfælle« hedder det i 44, 9. Og allerskønnest ser vi, hvad dette vil sige, i brudehymnen (Y. 53), hvor Zarathustras datter bekender »den gode lære«: »Denne o Pourucista, Haecataspas ætling, yngste af Zarathustras døttre, vil Mazda give dig som et tilhold i retsindighed og til samkvem med renheden. Nu ransag med din forstand, hvilke ydmyghedens helligste pligter ere. (Bruden svarer:) Ja den (lære) vil jeg spørge Eder om og bekende, den ved hvilken man handler rettelig mod sin fader, sin gemal, husfolkene og sin slægt. Renhed til de rene og Vohu Manos salige glæde giver Mazda Ahura den fromme sjæl i al evighed.« . . . »Disse ord siger jeg til de piger, som skal giftes, og også til Eder, I brudgomme. Læg dem på sinde og vid det: Ved dine fromhedsgerninger skal du fuldbyrde det liv, som hører retsindigheden til. Ved renhed skal den ene opmuntre

den anden; det vil sømme sig Eder vel.« Dette at mand og hustru, ti disse er der tænkt på med ordene »den ene og den anden« (*anyo* mascul. og *ainīm* fem.), skal »opmuntre hinanden ved renhed« (*vīvēñghatū* af √ *van*), er et kønt og levende modbillede til den kærlighedens indbyrdes formaning, der prægede den apostolske tids samliv.

Overhovedet vender den avestiske moral sin smukkeste side indad, imod selve de troendes samfund. Mod troens Egne skal man være gavmild og retfærdig (46, 5 - 6), og hjærtelig trofasthed (*azhush zarazdistō*) skal blive i deres samfund. Her herskes der med ædelmodighed, her øves der miskundhed (*merezhdikā* 51, 4), her kan man leve som venner, fordi man har en Gud, »der skænker husvalelse som ven til ven« (46, 2). Her er en Gud, der ikke anser den ydre magt og rigdom (46, 2), så det indre menneske kan komme til at gøre sig gældende; derfor bliver idealet, som man skuer op til, en tilstand, hvor »ret forener sig ydmyghed og hvor salighed er rigdommen.« (46, 16.)

Der er altså et virkeligt moralsk samfund tilstede, mennesker, der arbejder sammen mod et fælles mål, besjælede af samme ideal; de er alle »retfærdighedens øvere« (46, 4); de vil »fremme herredømmet over hus og bygd og land« (31, 16); og »herredømmet« er ikke noget jordisk magtstræv; det er det himmelske riges virkeliggørelse på jorden: »ved det sande rige skal den fromme bringe kongeriget til fornuft«, d. v. s. præsten skal ved det himmelske forbillede lære kongen at regere, og i denne samfærd mellem Her og Hisset, står mennesket som Mazdas medarbejder (*asti.* Roth: *Gehilfe*). Denne Avestas grundbestemmelse af forholdet mellem Gud og menneske er bestemt udtrykt i Yasna 31, 22: »Klart er dette for den veltænkende, siden det lader

sig erkende ved forstanden: den som i ord og gerning tjener renheden ved god regering, han er dig, Mazda Ahura, den bedste hjælper.«

På en ganske særlig smuk måde ytrer denne følelse af samfund i det gode sig overfor menighedens fattige. Ikke blot i kirkebønnen, som vi senere skal høre, har disse deres plads, men i selve hymnerne nævnes det udtrykkelig som en vej til at vinde salighed, at man beskytter de fattige (34, 5: »Eders fattige« ɔ: menighedens). Dette træk, der har holdt sig som en grundejendommelighed ved det persiske kirkeliv indtil vore dage, må dog næppe forklares ud fra nogen hjærtelighed og godlidenhed på kristelig vis, men snarere fra en praktisk sans, som vêd, at fattigdom og underkuelse ikke just fremmer et lands bebyggelse.

Udadtil, mod troens fjender, eller mod folk af anden tro, hører derimod samfundsfølelsen op. Den, som er Mazdas medarbejder, må modarbejde hans fjender. Særlig Yasna 33 er opfyldt af denne tanke (v. 1—4): »Som det sig hør og bør efter den første tilværelses love, således øver mesteren retfærdighed mod kætteren og mod den retfærdige og mod den, hos hvem det falske er blandet med det rette. Og den, som handler ilde mod kætteren med ord eller tanker eller næver, eller omvender hans tilhængere til det gode, de gør Ahura Mazdas vilje og er efter hans ønske. Men den, der mener det vel med den retfærdige, hvad enten det er med hans slægt eller med menigheden eller sine pårørende, eller den, der ivrigt arbejder for kvæget, han skal tilhøre Asha og høre til Vohu Manos hjord. Ved min bøn bortmaner jeg, o Mazda, ulydigheden og den onde ånd fra dig, hoffærdigheden fra min æt, djævelen fra menighedens nærhed, spotterne fra vennelaget og den slette hyrde fra kvægfolden.« Ja det er ikke nok, at der

formanes til at »bringe voldsmanden fra herredom og liv«; men det siges ret raffineret, at »den, der, skønt han var i stand til det, nægter at være gavmild mod den, der bruger vold, han er en velberygtet mand både religiøst og juridisk; ti den er selv en kætter, som er god mod kætteren, og den er retfærdig, hvem den retfærdige er kær« (46, 4—6). »En sand fjende vil jeg gerne være for kætteren — siger Zarathustra — og for den retfærdige en kraftig ven« (43, 8). »Hvad straf skal der være, når nogen hjælper den onde til magten, ildgerningsmanden, som ikke kan finde livets ophold uden at gøre den retfærdige bondes kvæg og folk fortræd?« (31, 15). »Ingen af Eder skal høre på den ondes ord og befalinger; ti han vil bringe hus og bygd og herred og land i ulykke; derfor: slå dem med våben!« (31, 18).

Den religiøse moral står altså her på samme udviklingstrin som Jødernes i dette folks udbredelsestid: Indadtil endrægtighed og forstandig humanitet; men ingen skånsel mod Guds fjender. Dog er det stedse Iranerne klart bevidst, at Guds fjender og folkets fjender ikke er det samme, og at en Turaner, der har omvendt sig, er ligeså god, som en frafalden Iraner er forkastelig.

Man kan kalde denne ufordragelighed mod de fremmede brutal, men man må dog indse, at det er den nødvendige begyndelse for en religion, der er overbevist om sin egen moralske værdi, og som anser sig selv for den eneste sandhed, hvad Fibiger med rette har indskærpet. »Andre, mere indifferente folk,« siger han (IV s. 23), »kunne regne deres nabofolks religion for ligeså god for dem, som deres egen er for dem selv, således som Hellenere og Romere har gjort, og som allerede i den fjærne oldtid de babyloniske og assyriske storkonger anså de over-

vundne folks guder for virkelige, om end mindre mægtige guder. Ikke så Mazdadyrkeren; for ham er et andet folks gud ikke en gud, men en Daeva, og må bekæmpes ikke blot som den, der truer med sin magt, men som en ryggesløs og uren djævel. Det samme er tilfældet med alle lovens bud og skikke. Der kan intet fremmed indføres, ti det, der haves, er den eneste sandhed og godt nok; det fremmede er vederstyggeligt. I denne sin egenskab træder »den gode, mazdayasniske lov« i række med de religioner, som bekender sig at være åbenbarede af den eneste, sande Gud, og som under denne tro som deres banner drager i striden mod alverden.«

Iranernes intolerance stammer altså i virkeligheden fra, at de har en sag, som de tror på, og en sag, som de vil sætte igennem. Det er renheden, der skal sejre på bekostning af alt, hvad der er urent. Derfor er loven også så stræng indenfor sit eget område, kræver ubetinget lydighed, bedømmer efter gerninger og straffer med gengældelse. Disse ting hører alle sammen. Hvor renhed og retfærdighed er idealet, kan der ikke vises overbærenhed, ejheller kan man nøjes med den gode vilje. En renlig mand kan ikke finde sig i griseri, og en retfærdighedens ivrer vil ikke lade nåde gå for ret. Først hvor personlighed, frihed, hjærtelighed bliver moralske idealer, bliver der spillerum for undtagelserne og tale om sindelaget og lovens indre opfyldelse.

Lydigheden (*seraosha* 28, 5; 33, 5; 45, 5; 46, 17) bliver en selvfølgelig dyd, hvor der er tale om et princip, som skal lystres; og kan man ikke selv erkende det, hvilket er den egentlige fordring og særlig præsternes pligt, så må man i det mindste bøje sig for den autoritet, der for evig har truffet den

rette afgørelse. Til frelsen skal de lydige komme (44, 16).

Men — hvad enten det nu er bunden lydighed eller fri erkendelse — værdi får den hele adfærd kun, hvis den fører til gerninger. Ti ligesom livets sammenhæng er ganske klar for de vantros vedkommende, nemlig at deres falske erkendelse fører dem til slette gerninger og derigennem til fortvivlelse og fordømmelse, således er det modsatte i samme årsagsfølge de fromme beredt. Om de vantro Karapaner og Kavier hedder det (46, 11), at »de ved deres herremagt tvinger menneskeverdenen til slette gerninger for at fordærve den; men dem skal deres egen sjæl og deres egen samvittighed bringe til fortvivlelse, når de kommer did, hvor Cinvatbroen er, for i al evighed at bo i djævelens hus.« Modsat hedder det i de to følgende vers, at hvor retfærdigheden slår an, der fremmer den livet, skaber berømmelse og giver himlens salighed tilsidst.

Ti salighed er noget der fortjenes. »Den, — være sig mand eller kvinde — Mazda Ahura! der præsterer mig det, som du har erkendt som det bedste i verden, de skal få retfærdigheds løn og himmeriges rige, de kan passere Cinvatbroen« (46, 10). Eller 46, 19: »Den, som med renhed bekender sandheden for mig, Zarathustra, og gør hvad der efter min vilje er det ypperste, ham skal lønnen tilfalde. De skal nå den øverste verden *(parāhu)* og få alt, hvad deres hjærte begærer.« »I riget, hvor solen skinner, skal Armaiti komme og sammen med Vohu Mano uddele løn efter gerninger« (43, 16). Derfor kan det siges, at »den ypperste lod købes *(antarecaraitī)* ved forkyndelse af den sande lykke og ved gode gerninger« (51, 1).

Altså er det simpel gengældelse, den ligefremme løn og straf, der råder ved dommen.

Ligesom man kun kan tækkes Ahura Mazda ved gerninger (30,5), således kan han kun behandle denne adfærd efter fortjeneste. »Der er revselse for den onde og salighed for den, der bevarer retfærdighed« (51, 8). »Og hellig kendte jeg dig, Mazda Ahura! da jeg først skuede dig ved skabelsen, da du fastsatte løn for gerning og tale: ondt for den onde, god løn for den gode, ved din magt på den yderste dag.« Den gengældelse fremhæves idelig som verdens første grundlov. Det er en moralsk *harmonia præstabilita,* som ingen undløber: »den ondes gerninger skal komme igen over ham, og ham personlig skal de holde tilbage fra lykken, ikke fra ulykken, med enhver form af fjendskab« (46, 8). »Voldsmanden skal tilsidst fortæres af sine egne gerninger« (v. 4, jeg læser *apem(a)usto*). Men medens retfærdighedens gang således er ubønhørligt determineret, er der intetsteds tale om, at menneskets vilje er bundet, eller den enkeltes lod fastsat på forhånd. Her har Perserne været langt bestemtere end Inderne og vidt forskellige fra deres senere herrer: Muhammedanerne; de har i høj grad været den frie viljes mænd og har intet med skæbnen at bestille. Bestandig er det ved sine egne gerninger *(hvōish shyaothanāish)*, at man frelses eller går til grunde. Ligesom Mazda og hans profet bestemmer tingene ved sin vilje (*vasnā,* 34, 15; 50, 11; 46, 19) og ikke under noget fatums vægt, således ønsker også den fromme at blive »herre over sin vilje« (*vasē xayā* 50, 9) — det er hans frie og stolte udtryk for at opnå sine ønskers mål; ligesom det også betones, at den onde vil øve sin voldsdåd frit (*vasē-itōish* 53, 9). End ikke et ligefremt udtryk for et frivilligt valg savnes (*vareněñg vaså* 31, 11), hvorved der selvfølgelig ikke er tænkt på nogen teori om viljens frihed; men et deterministisk anlagt folk omgås ikke så ivrigt med ord, der betyder vilkår-

lighed. Og hvad vilde der blive af hele Avestas tankegang, om der ikke var fri vilje? Valget, den enkeltes frie valg til godt og ondt, er denne religions nerve. Det er ved et valg, at den hellige ånd blev hellig og på forhånd vandt sejr; det var ved et valg, at Daeverne syndede og tilfaldt Aeshma; det er ved eget valg, at hver enkelt skal bestemme, hvem han vil tilhøre, hvilken han vil hylde af de bekendelser, der »sætter skæl mellem mand og mand personlig.« »Mellem dem vælger den forstandige rettelig men ikke den uvidende.« Den hele Yasna 30, Gathaernes kærne, handler om at vælge og har dette verbum i hvertandet vers.

Denne valgfrihed gør, når den fører til strid mellem Guds og menneskets vilje, den sidstes slethed til virkelig brøde, til synd. Ordet for synder er *aẹnaṅh* (svarende til sanskrit *ēnas*), og det forekommer ofte i Gathaerne. Den vantro er en synder mod bonden (31, 15); Yima var en synder, da han lærte folk at spise oxekød (32, 8); der tales om den kætterske synder (32, 4), og ofte om de straffe, som synderne skal lide, navnlig i den dømmende ild (32, 6—7; 34, 4); og i 34, 9 udmales det (uden at dog ordet *aẹnaṅh* nævnes), at »de mennesker, som vide, at Spenta Armaiti er Mazdas udkårne, og dog henfalder i misgerning *(dus-shyaothanā)*, dem er Asha lige så langt fra som fra de skadelige dyr,« et sted, der ikke blot udtaler en skarp fordømmelse, men også indeholder en karakteristik af synden som bevidst misgerning.

Med dette syndsbegreb blev der for den senere Avestatid givet et udgangspunkt for et indviklet og plagsommeligt pønitensevæsen, som navnlig gik ud på at fordrive den urenhed, som synden forårsager. Hvor vidt dette har strakt sig i Gathatiden, har vi ingen viden om, men at det i nogen mon

har fundet sted, ser vi af et vigtigt vers (31, 13): »De skrupler, man gør sig åbenlyst eller i løn ved for en lille brøde at pålægge sig den største bod, det ser du alt med klare øjne, du retfærds vægter.« Her er vi inde i bodsvæsenet, ordet *būja*, soning, afløsning vidner tilstrækkeligt derom; og en vis kritik af misforholdet mellem brøde og bod synes sangeren at tillade sig. Men videre end til denne almindelige antydning fører de sparsomme texter os ikke.

Et kan vi dog med sikkerhed sige, at dette bodsvæsen ikke på nogen måde har drevet Mazdadyrkeren ud i askese.

Der er i Gathaerne ikke den fjærneste antydning af noget sådant —, sålidt som senere; men direkte taler Avesta først om disse spørgsmål langt senere, da Parsismen trådte i forhold og modsætning til asketiske retninger. Som vi har antydet, byder ordet »livsfremme« allerede fuld betryggelse mod al nedbrydende forsagelse. »Den hellige *asha* er intet negativt, som skal nås ved fornægtelse. Foranstaltninger som faste, cølibat og fattigdom vilde stride mod alt, hvad allerede Gathaerne fordrer af menneskelivet; ligesålidt er den sanselige selvpinsel Perserens sag, fordi den sanselige kultus, til hvilken dette hører som et karikerende træk, er ham fjærn.« Således har Fibiger træffende afgrænset Iranernes moralitet både mod deres østlige og deres vestlige naboers forvildelser: Indernes sejge selvfornægtelse og det semitiske hedenskabs lystne rasen mod kødet. Det billede, han giver af den avestiske moral og livsførelse, slår — såvidt vi kan stave sammen af Gathafragmenterne — ganske til også for denne ældste periode: »Flittigt og forstandigt arbejde, et lykkeligt hjem og velordnede ejendomme, landligt og borgerligt velvære, sædelig strenghed i kampen mod indvortes og mandigt mod i kampen mod udvortes

fjender — det er mærkerne på en sand Mazdadyrker.« »Tonen i denne religion er ikke sværmerisk fromhed, men en gennemgående hæderlighed. Idealet er ikke ekstase, men dyd.« (IV, 39). — Kun til en enkelt bemærkning giver denne skildring anledning: det »mandige mod i kampen mod udvortes fjender« hører hjemme i den senere Avesta; i Gathaerne kan det vel vise sig i den heftige protest mod vantro naboer og fjender, men det er ikke nogen herskende tanke i disse ældste sange. De kender ingen krigerisk moral, har ingen lovprisning af tapperheden; de ånder helt den præstelige luft, af hvilken de er udsprungne, og den dygtighed, de vil opelske, er ikke soldatens men bondens.

Ingen skildring fra fremmed hånd når så dybt tilbage, at den kan give os et billede af Gathatidens kultus, og få er de hymner fra denne ældste tid, som bærer præg af at være gudstjenstlige sange. To er der dog, af hvilke vi kan skønne en smule om, hvorledes det kan være gået til. I Yasna 50, der begynder med råb om hjælp i nødens stund og ønsket om engang at få del i »gavekoens«, Ranyoskeretis, velsignelser, d. v. s. saligheden hisset, i denne er der en række vers, som må tænkes sagte over alteret (v. 4—11): »Eder vil jeg anråbe med lovsange, Mazda Ahura, med Asha og Vohu Mano og Xathra, og jeg vil prise den længselsfuldt ventede prøve af de retskafne, den, der skal finde sted på vejen til lovprisningens berømmelige hus. 5. Ti velfortjent er, o Mazda Ahura og Asha — da I jo skænker Eders sanger gunst — Eders synlige og åbenbare hjælp, den håndsrækning som bringer os husvalelse. 6. Men han, der som profet opløfter sin stemme, o Mazda! med vennens andagt, o Asha! — mig, Zarathustra, har visdommens skaber ved Vohu Mano lært de rette veje som en rettesnor for min tunge. — — 8. Med versene anråber jeg Eder, I navnkundige, herlige, o Mazda! med løftede hænder; ja Eder, o Asha! med retskaffen andagt, Eder med Vohu Manos

dyder. 9. Med disse ofre kommer jeg til Eder, syngende lovsange, Mazda og Asha! og med Vohu Manos gerninger, så lad mig da til gengæld blive min viljes herre og gribe de gode gavers rigdom. 10. Og alle de gerninger, som jeg vil gøre, og dem, jeg før har øvet, og hvad der fryder Vohu Manos øje, solens lys, dagenes væxt og morgengry, tilhører Eders anråbelse, Mazda Ahura. 11. Og Eders lovpriser vil jeg af al kraft være, Mazda! sålangt retfærdigheden (når), sålangt skal jeg også herske. Giv mig ved Vohu Mano denne verdens løn og hvad der er bedst til fromme efter sandhedens bekenderes vilje!«

At vi her er i gudstjenestens sfære fornemmer man af hymnens ord og sprogbrug: *yazāi stavas* v. 4, jeg ofrer lovsyngende; *mantrā* v. 5 og 6, sangeren, profeten; *nemaṅhā* v. 6, 8, med andagt; *padōish* v. 8, med vers eller strofer; *pairiyasāi* v. 8, jeg går frem, jeg beder (»angehen«), hvilket i forbindelse med v. 9: *tāish vå yasnāish paitī stavas ayęnī,* »med disse ofre ganger jeg syngende frem«, giver forestillinger om højtidsfuld fremskriden ved altret. Disse ord, der forøges med enkelte udtryk fra andre Gathasange f. ex. *zaozaomī,* 43, 10, røber os tillige, at det kultiske sprog i Gathatiden ikke har fjærnet sig stærkt fra den stamme, hvorpå også den indiske gudehyldest har grot, ti de svarer nøjagtigt til Vedaernes offerudtryk, og navnlig et vers, som vi forbigik, fordi dets oversættelse er usikker, minder påfaldende om Rigvedas hymneklang; v. 7: »Og de hurtigste heste vil jeg spænde Eder for, de brede, som I fremskynder med belønninger. O Mazda og Asha! hvordan I end monne komme, til min hjælp måtte det være!« Hestene, han spænder for, er lovsangens strofer — ligesom i Veda; men lønnen, han venter, og som

driver dem frem, er ikke præstepenge, som i Veda, men salighed.

Imidlertid: vi hører kun lovsange her og aner en gudstjeneste, men vi ser den ikke for os. Den anden hymne, Yasna 34, byder dog vort øje noget mere. »For disse gerninger, disse ord, disse ofre giv, o Mazda! disse udødelighed, renhed og fuldkommenhed. Det er vore ypperste gaver, som bringes dig. 2. Og alle disse ting er bragt dig med den gode ånds sindelag; det er den fromme mands gerninger, han, hvis sjæl følger Asha til din anråbelse og påkaldelse, o Mazda! med lovsangenes hymner. 3. Dig, Ahura, giver vi offerkagen og Asha vor andagt og Xathra den hele verden, som beskyttes af Vohu Mano. 4. Og for dig, Ahura! vil vi (optænde) o Asha! den vældige ild, den hurtigste og kraftige, at den kan være en åbenbar hjælp for den, der griber den, men en synlig kval for den, der sviger den med sine hænders gerninger.« Er det end kun to eneste ting: offerkødet (*myazda* = vedisk *médha*) og den hellige ild, som vi her får at se, så mærker vi dog, at der ofres, og vi lærer, at de »tanker, ord og gerninger«, som stedse er den avestiske etiks kapitelinddeling, oprindelig også har rituel gyldighed; synderne i tanke, ord og gerning får derved en liturgisk bismag, som svækker deres etiske værdi. Det er også værd at mærke, at det kun er Ahura Mazda selv, hvem offerkagen bringes og for hvem ilden tændes; Amshaspanderne æres udelukkende ad åndelig og etisk vej: Mazda er kultusguden, de andre er begrebsdannelser eller har ihvertfald mistet deres egentlige kultus.

Om ildens, Atars, store betydning som den centrale helligdom får vi et endnu fyldigere begreb af en sang, der vel ikke findes blandt Gathaerne selv, men som dog er gathisk i sprog og versemål,

nemlig Yasna 36. »Vi hylder dig, Mazda Ahura, først med ildens tjeneste og med den hellige ånd, som er til kvide for den, hvem du har bestemt til kvide. 2. Husvalende kommer du selv, Ahura Mazdas ild, til vor offertjeneste *(yātāi)*; med den frydefuldes fryd og den andægtiges andagt kommer du til den største af handlinger (dommedag). 3. Som ild er du Ahura Mazda til glæde *(vōi)*, som den helligste ånd er du ham til glæde, og med det, som er det vældigste af dine navne, hylder vi dig, Ahura Mazdas ild (d. e. i dine tre skikkelser af offerild, dommerild og lynild). 4. Vi hylder dig med godt sind, med god retfærdighed og med en god samvittigheds *(cīshtōish)* gerninger og ord. 5. Vi ærer dig og skyldsætter dig tillige, (idet) vi hylder dig med alle vore gode tanker, ord og gerninger. 6. Dit legeme forkynder vi som det skønneste af legemer, Mazda Ahura! hine lys og det højeste af det høje, hvor solen skal være.« (Her prises ildens fjerde og højeste form, det uskabte lys).

Denne sang forstås af traditionen som opsang ved dommedagsildprøven *(var nīrang)*, og dens første vers lyder også eskatologisk; men at dens oprindelige sammenhæng er rituel, fremgår dels af den parallel, den danner til den utvivlsomt rituelle Yasna 34, og af de gentagne udtryk for ildens betjening (*verezenā* v. 1. *yātā* v. 2) og for den liturgiske hyldest, som sangen indeholder.

Tør vi nu lide på, at disse sange er gudstjenstlige, da ser vi tillige, at den gamle kultiske tankegang: »løn for bøn« ikke fornægter sig i den oprindelige Mazdadyrkelse. Det siger Yasna 36, såvidt jeg ser, i v. 5: *ishūidyamahī* »vi tager sigte på dig« (et ord, der forstås med tilnærmelse gennem sskr. *ishūdhyati* og af traditionen forklares om at have en fordring på én); der kræves vederlag for hvad der gives,

hvad enten det er fladbrød eller tanker. »For disse gerninger, disse ord, disse ofre skal du give disse mennesker udødelighed, renhed og fuldkommenhed.« Og når man giver ilden alverdens pris og smukke ord, så er det med den tanke, at der kommer en dag, hvor den skal vise sig venlig og villig, den dag, da den skal prøve os ved dommen. Ti »den, som volder ilden kvide, ham skal den volde kvide igen.« Derved kan det forstås, at denne ildoffersang strax får et eskatologisk anstrøg.

Der er altså en anden vej til saligheden end den rent moralske: præstevejen, kirkevejen. Ofrene bøder, hvor hånden svigter, og kultus og etik blander sig endogså således sammen, at de gode gerninger kan gå ind som et led i den kultiske forretning. Dette dobbeltregnskab, som Parsismen aldrig udfriede sig af, men som stedse blev mere indviklet — ti denne religion er aldrig senere undergået nogen reformation, men kun udvidelser og repristinationer — er i virkeligheden blevet dens helsot. Det gode bliver en post, som godskrives og som kan oplagres, hvis der er overskud. På dette punkt er Perserne stedse katoliker, og de har, som det synes, været det allerede i Gathatiden. Dog skal det ikke glemmes, at selv denne sag har sin storhed. Ti også den vediske Inder havde et mellemregnskab mellem kultus og moral, men det så noget anderledes ud. For ham var det fuldførte offerværk noget godt, ja det egentlige gode, og en moralsk bestemmelse af det Gode interesserer ham ikke. Iraneren derimod kender det Gode som en selvstændig sædelig magt. Men har han udført det gode, så er det ham en vexel på himlen, som han kan træde frem med og lægge på altret. Det Gode bliver derved indlemmet i det sakrale, bliver en del af hans offer, men ofret bliver ikke i og for sig det Gode.

Er der således en kultusvej ved siden af den moralske, så er disse veje dog ingenlunde sideordnede, og det skal snart, i den historiske tid, vise sig, at lovens opfyldelse stedse bliver Persernes egentlige religiøsitet.

Men både til denne og til sin kultus' fuldbyrdelse har han behøvet præster, og der er ingen grund til at tvivle om, at der allerede i Gathatiden har bestået et udviklet præsteskab, som både har forrettet offertjenesten og har siddet inde med de hellige lærdomme og har vejledt til retfærdighedens opfyldelse i livet. Ordene *athravan* og *zaotar,* som svarer til kendte, vediske præstetitler, vil ikke have manglet allerede dengang. At præsten har modtaget gaver af menigheden, må formodes af Yasna 51, 5, »en gavmild husbond der betænker den rette herre (*ratu* komm.: *dastobar*) med gaver.« Måske er det også disse gaver, der fordres så kraftigt med trudsel om fortabelse i Y. 44, 19. Og at præsten — på rette præstevis — har kunnet handle på menighedens vegne og skaffe dem de himmelske goder, det lærer vi af det ene, lille ord *taē̦byō* i Y. 34, 1: »disse«, menighedens medlemmer er det, at Mazda skal give salighed for de ord og gerninger og ofre, som præsten lægger på altret.

En enkelt kultisk gestus oplyser Gathaerne os om, nemlig om de løftede hænder, hvormed ikke blot menneskene beder (28, 1; 50, 8) men også tyrens sjæl (Y. 29). Det er den samme bedestilling som Grækernes. Om kultiske tider mener Darmesteter, at 50, 10 oplyser os, når det hedder, at »solens lys, dagenes væxt og morgenens gry tilhører anråbelsen, idet »dagenes væxt«, *asnām ukhshā*, skulde betyde midnat, (navnet skulde genfindes i Gah Ushahin, den dagstid, da Vendidad hyldedes) og *aēurush,* »dagens hvidnen« var Yasnatjenestens tid (Da. komm. til ste-

det). Iøvrigt mener Justi (Preuss. Jahrb. B. 88, 83 f.), at høstfester, solhvervsfester og den senere med så stor højtidelighed fejrede nyårsfest ikke vil have manglet i den mediske tid, hvor man tillagde landbruget så stor betydning og hvor den assyriske kalender allerede var indført.

Er gudstjenestens materielle enkeltheder os således end sparsomt beskårne, så er den åndelige kærne os dog tro bevaret, og er det rigtigt, hvad der almindeligt formodes, at den zarathustriske kultus bestandig har været båret af bønner, så må vi dobbelt skatte, at det just er de gamle kirkebønner og bekendelser, der er nået os i god behold. Desværre dog ikke i fuld forståelighed; texten er god nok, men formen er så sammentrængt, at de gamle trosord ikke ret vil udfolde sig for os.

En ordret oversættelse af den største af disse korte bønner *Ahuna vairya*, Gathaernes egentlige *credo,* vil vise os vanskeligheden:

»Som villet af Herren, således ratu'en med retfærdighed.«

»Det gode sindelags gaver og verdens gerningers for Mazda.«

»Riget til Ahura, den der yder de trængende dette underhold.«

Det vil formodentlig sige: »Således som Herren har villet det, således har profeten befalet det: Det gode sinds og denne verdens gerningers gaver skal tilhøre Mazda! Den giver riget til Ahura, som yder de trængende underhold.« Grundtanken er nogenlunde sikker; om enkelthederne hersker stor uenighed (se Harlez. B. B. 13, 245. Roth. Z. D. M. G. 1888; fremdeles Geldner. Stud. z. Avesta. Da. L. Z. A. I, 161 f. S. S[ørensen]. »Honover«, (Salm. Konv. Lex.).

De enogtyve Gathaord, hvoraf denne bøn består, er de vigtigste af alle ord i verden, af dem hænger

al Avesta; og de 21 Nask, de oprindelige kapitler, er dannet hver af et af ordene. Med dette ord lamslog Mazda Ahriman ved kampens begyndelse. »Det er et ord så mægtigt, at hele verden, om den holder sig dertil, er bevaret fra døden.« »Den bøn er så god som hundrede andre, når den blot siges frem uden fejl. Den, der kan den udenad og siger den og synger den, han går uhindret over dødebroen ind til Ahura Mazda; men den, som glemmer blot en femtedel af bønnen, ham fjærner Ahura Mazda lige så langt fra paradiset, som jorden er bred og lang.« Med sådanne forestillinger har man senere (i Yasna 19) lovprist denne bøn og oppyntet den som en fetisch, der blot skulde nævnes og æres for at virke med fuld tryllemagt. Men oprindelig har den været et levende ord, en virkelig bekendelse, »der langen Rede kurzer Sinn« dengang da denne religion dannedes, og forsåvidt kan det være rigtigt, at hele Avesta er udledt af den. Den praktisk-moralske fromhed, der ytrer sig i opfyldelse af verdenspligten og i beskyttelsen af de svage, det er den bedrift, hvormed mennesket bringer Ahura til sejr, det er hans bidrag til »riget«.

Den næste af de tre klassiske bønner, *Ashem vohu,* er af lignende indhold, men taler mere om, hvad mennesket skylder sig selv og opnår for sig selv, end om hvad han skylder riget. »Renhed er det højeste gode og det er lykken; lykkelig den, der for den højeste renhed står som ren.«

Vanskeligere er den tredie formel, *yēñhē hātãm*, at råde; den er ihvertfald liturgisk og handler om den gengældelse, man kan vente sig af ofrene. Sandsynligst er oversættelsen: »Han, for hvis offer Mazda Ahura gengælder menneskene det gode med retfærdighed, — til hine ofre vi, både til disse og disse« (med hvilket sidste der menes Amesha Spenta'er af

begge køn; ordføjningen er, som man ser, sønderreven).

Den samme tanke om et indbyrdes regnskab mellem Gud og mennesker behersker alle disse bekendelser; i denne sidste, liturgiske, er det Guds skyldighed mod menneskene, der fremhæves, ligesom det i de to foregående var menneskenes skyldighed mod Gud og mod sig selv.

Til disse bønner og til de få vink om de handlinger, som de ledsagede, indskrænker vor sikre viden om Gathatidens kultus sig; resten må man slutte sig til af det senere ritual, men hvormeget af dette (som vi har både i parsisk og i indisk overlevering), der stammer fra hin første tid, vil foreløbig ikke kunne siges.

Hvorhen det hele stiler med tro og opførsel og anråbelse, det har vi allerede tidt fornummet. Intetsteds kan man sætte sin fod hverken i Gathaernes teologi eller moral eller kultus uden at mærke den stærke strøm, der haster mod tingenes ende, mod »den store afgørelse«, »disse ting, som sjælen skal voxe op til« (45, 8). »Rigets« idé, som i lige grad behersker englelæren og sædelæren, udfolder sig først med sin fulde kraft i eskatologien. »Komme dit rige« er den af vore bønner, Mazdadyrkeren kunde have bedt med bedst forståelse; men riget, som han forventer, lever han daglig i. De sidste ting er ikke noget, der kommer bagefter som en tilføjelse og uden hvilket det øvrige også kunde forstås; de er langt snarere en målkraft, et øjemed, som driver det hele værk. Ej heller er det noget »bagefter« i den forstand, at man kan opsætte tanken derom til en senere lejlighed; ti på en vis måde er det bestandig nærværende eller umiddelbart forestående: »nu vil jeg se det for øje« siger sangeren (45, 8). Xathra vairya er på engang et Her og et Hisset, færdigt i sit princip, men bestandig i gang med sin virkeliggørelse. »Ved ånden lader du det voxe, Mazda! du, som nu og altid er den samme« (31, 6. 7). I denne væxt befinder verden sig; i denne

forventning spændes kræfterne, ja overspændes stundom, ti man kan ikke frikende Gathasangene for en vis trættende uro i det idelige begær efter afgørelse og løn, og for en ængstelse, der bestandig snor sig om forvisningen og tærer på dens marv.

Afgørelsen gælder både det menneskelige individ og den hele menneskehed; såmeget kan man med bestemthed sige, men alle de enkelte forhold derved er, sålænge man vil blive på Gathaernes grund, meget svære at få rede på og må betragtes hvert for sig.

At menneskesjælen i Avesta betragtes som udødelig, kan man stiltiende gå ud fra, ti menneskets vigtigste skæbner vil times det efter døden; dog må denne udødelighedstro ingenlunde slås i hartkorn med hin primitive antagelse af sjælenes uforgængelighed, som alle oldfolk nærer, og som for Iranernes vedkommende udtryktes i troen på Fravashierne, Ferverne (jfr. I, 79). Ti denne er kun spøgelsetro, tro på andres, især fædrenes leven og gåen igen efter døden; ved en virkelig udødelighedslære er det mennesket, der spørger om sin egen lod, betragter sit væsen som uforgængeligt og knytter forhåbninger til et kommende liv. Dette fremskridt, — der altid er betinget af moralske overvejelser — har tænkningen gjort i Gathatiden. Netop den ængstelse, vi nys har nævnt, er vidnesbyrdet derom: »Dersom der er en anden verden, så giv mig dette tegn, denne verdens fulde beboelse« (34, 6). »Giv mig, du koens og vandets og urternes skaber, udødelighed og fuldkommenhed!« (51, 7) — en udødelighed, som der kan spørges og bedes om, er et personligt spørgsmål og en personlig udødelighed.

Hertil svarer det nu også, at Gatha-Avesta har dannet en psykologi, hvorved der gives de troende særlige ævner til at overvinde døden. I en vis for-

stand, om hvilken vi skal høre nærmere, menes det åbenbart, at mennesket er dødeligt, et »dødeligt liv« *gayū maretan*; derom vidner urmennesket, Maretans navn. Men just på det sted, i Yasna 30, hvor dette urmenneske omtales, siges det tillige, at Amshaspanderne for at styrke ham mod djævlenes anløb forlenede hans legeme med livskraft og udholdenhed *(utayūtī* og *ānmā)*, for at han skal blive »den første af hine gennem malmet og belønningerne« (30, 7). Disse ævner hører altså ikke med til menneskets oprindelige natur; de er et *donum superadditum,* som gives ved guddommelig nåde, og åbenbart eskatologiske kræfter, opstandelsesævner; det må formodes af det nævnte sted og end mere af 51, 7, hvor der bedes om udødelighed og fuldkommenhed og i samme åndedræt om *tevishī utayūtī,* hvilket er den sædvanlige parvise betegnelse af disse ævner; i 43, 1 ønsker man disse »for at bevare renheden«, og der bedes samtidig om Vohu Manos liv (ɔ: det himmelske liv, »som herlig løn«, altså ikke som noget selvfølgeligt). 45, 10 hedder det, at de findes i Mazdas rige sammen med udødeligheden; også 48, 6; 33, 8. 12 står de i sådan sammenhæng og nævnes som attråværdige himmelgaver. De almindelige psykologiske beskrivelser af mennesket, således som det er udgået fra skaberens hånd, nævner dem heller ikke. En sådan har vi i Y. 31, 11: »Siden du, o Mazda! skabte os legeme og sjæl *(daēna)* og gav fornuft *(khratush)* ved din ånd og legemlig skikkelse til gerninger og tale, hvor man frit vil bekende sin religion.« . . . Her er *daēna* hele sjælen, karakteren personligheden, *khratush* den særlige intelligens.

Men Gathapsykologien særdeler sjælelivet endnu yderligere. For det første stiller den nemlig indenfor erkendelseslivet *manaṅh* op ved siden af *khratush* (45, 2; 49, 5); de forholder sig til hinanden om-

trent som *mens* til *intellectus;* fremdeles har den flere betegnelser for sjælelivet i dets vitale funktioner, således *ushtāna* 31, 11 (= sskr. *utthāna*) den legemlige livskraft, og ordene *zaoshēñg, ushtish* og *varnēñg* (48, 4) hensætter os åbenbart i den sjælelige stræbens og virkens sfære; men navnlig er der som udtryk for hele sjælelivet en betegnelse, som er den allerhyppigste (den forekommer 15 gange), nemlig *urvan.* Herbert Baynes har vistnok ret, når han (J. R. A. S. 1899. 430) i dette ords sammenhæng med √ *var,* »vælge, ønske«, ser en antydning af, at det særlig er viljeslivet, det sigter på; men det bruges omtrent som vort »sjæl« som betegnelse for individualiteten, det bevidste Jeg. Først og fremmest er »oxens sjæl« *geush urvan* et vidnesbyrd om »sjælens« selvstændighed; men vi hører ofte nærmere om denne: »Den gode vej er åbenbar for sjælene« (31, 2, altså erkendelse); »de hvis sjæle følges ad« (33, 9, = sind); »han, hvis sjæl følger Asha« (34, 2, hele individet; ligeså 50, 1: vil min sjæl finde nogen bistand?). Men dertil føjer sig endel steder, hvor *urvan* bruges om livet efter døden: »Hvorledes skal min sjæl voxe op til Vohu Mano (himlen) og opnå disse ting?« (44, 8). »Jeg sætter min sjæl i Paradis ved Vohu Mano« (28, 4); »den retfærdiges sjæl bliver glad i Paradis« (45, 7), og endelig om kætterne: »deres sjæle skal gå til Drujens bolig« (49, 11); »deres egen sjæl skal bringe dem til fortvivlelse på Cinvatbroen« o. s. v.

Af disse sidste steder ser vi, at *urvan* lever videre efter døden både for gode og for onde, både i himmel og helvede. Det samme må siges om sjælen, forsåvidt den kaldes *daẹna.* Denne stilles i 45, 2 og 46, 11 ved siden af *urvan.* Men Daena's adfærd er bestemmende for menneskets evige skæbne, hvilket passer så meget des bedre, som *daẹna,* der også betyder lov og religion, er en betegnelse af det

etiske og religiøse i menneskets personlighed, samvittigheden, karakteren. Ja *daēna* er i virkeligheden den konsekvens af det jordiske liv, som skal føre mennesket hans evige skæbne imøde. »Til et sådant liv (nemlig til helvede) vil Eders Daena føre Eder« hedder det (34, 20), og det nysnævnte sted, 46, 11, er endnu mærkeligere: »kætterne skal deres egen *urvan* og *daēna* bringe til fortvivlelse, når de kommer did, hvor Cinvatbroen er, for i al evighed at bo i djævelens hus«; ti her synes rodpunktet at være for den forestilling, der udfolder sig så smukt i den senere Avesta om Daena, der som en kvindeskikkelse — skøn eller hæslig alt efter samvittighedens tilstand — modtager den afdøde og fører ham til hans sted.

Til disse hinsidige oplevelser synes menneskenaturens medfødte sjælskræfter at være fuldkomment tilstrækkelige; *urvan* og *daēna* adskiller sig vel kun derved, at *urvan* er den fysiske, *daēna* den etiske betegnelse af den efter døden bestående sjæl. Spørgsmålet bliver derfor, på hvilket punkt de særlige udødelighedsævner må tænkes at træde til. Dette spørgsmål kan først løses, når vi har fået mere klarhed over den gathiske eskatologi; dog skal det foreløbig noteres, at der først bliver brug for dem på et tidspunkt, der ligger hinsides livsskæbnens første afgørelse på Cinvatbroen.

Om selve d ø d e n, det enkelte menneskes afsked med livet, hører man intet i Gathaerne. I senere tid vidste man at fortælle, at sjælen i tre døgn flakker om ved den afdødes sted og først ved udløbet af denne tid har fuldbragt sin rejse mellem Her og Hisset. Måske har Gathaerne også tænkt sig et sådant tredøgn; vi møder ihvertfald først sjælen, da den er langt fra jord og legeme histoppe ved C i n v a t b r o e n. En dødebro, der fører til sjælenes rige,

og en domsbro, på hvilken sjælenes skæbne afgøres, hører vi mange steder om i Indogermanernes sagnverden. Ikke blot vore fædres »Bifrost« er et vidnesbyrd derom, men den franske bonde kan endnu sige smukke vers om broen, der er *»pas pu longue pas pu large qu'un cheveu de la sainte viarge; ceux qu'sauront la raison (l'oraison) d'Dieu par dessus passeront; ceux qu'la sauront pas au bout mourront.«* (Da.: Vend. S. B. E. IV, 213, n.). Man må dog ikke heraf slutte for rask til et oprindeligt indogermansk fælleseje. »Dødebroen« er en altfor nærliggende forestilling, hvor man — som yderst hyppigt i primitiv tro — tænker sig de dødes sted hinsides vandene eller i fjærne luftregioner; og »domsbroen« synes at være kommet til Vesteuropa i kristelig tid og stammer måske tilsidst, gennem sekternes mange forbindelser med Persien, fra vor zarathustriske religion.

I dennes ældste lag er broen ganske tydelig at kende. Navnet *cinvatō peretū* (46, 11 etc.) forstås bedst som »skillebroen eller skælnebroen«. Hvor den befinder sig, siger Gathaerne intet om, kun at den ligger på vejen til himlen. Dette må man slutte af 50, 4, hvor der tales om »den prøvelse *(akå)* af de retskafne, som skal indtræde på vejen *(ā-paiti)* til lovprisningens hus«. Dette *ā-paiti* forstår Dinkart IX, 20, 3 om Cinvatbroen; og at den bringer en prøvelse, er let nok at se af steder, som vi allerede tidligere har anført. Det vigtigste af disse er 46, 10. 11: »Og den, være sig mand eller kvinde, der udfører mig det, som du har erkendt som det bedste i verden, de skal få retfærdighedens løn og Vohu Manos rige; og ligeså alle de, hvem jeg monne overtale til at anråbe Eder, for alle dem er der fri færdsel over Cinvatbroen. 11. Men ved deres herremagt tvinger Karapaner og Kavier menneskeverdenen til slette gerninger for at fordærve den; dem skal deres

egen sjæl og egen samvittighed bringe til fortvivlelse, når de kommer did, hvor Cinvatbroen er, for til alle tider at bo i djævelens hus.« Og 51, 13: »Kætteren, som ved sine gerninger og sin tunge fordærver den retfærdiges sti; hans sjæl skal jamre under Cinvatbroens prøvelse« *(akå)*.

Vi lærer altså følgende om Cinvatbroen: den ligger på vejen til himlen (»belønningernes hus«) eller helvede (»djævelens hus«), og det afgøres ved en prøvelse, hvorhen det skal gå. Den, der prøves, er »sjælen«, ikke legemet, og samvittigheden selv, konsekvensen af de jordiske handlinger, synes at fælde dommen. Af dette følger, at prøven er individuel, foretages med hvert enkelt menneske. Endvidere er der ingen grund til at formode, at et længere tidsrum skulde være forløbet mellem døden og denne dom, og man kan derfor vel antage forestillingen om de tre døgn for oprindelig.

Også om det himmerige og det helvede, hvortil broen fører, kan man danne sig brugelige forestillinger. Navnlig helvede er let at kende. »De, der holder til med Drujen, deres person skal falde ned til pinselsstedet, hvor slet føde skal ødelægge deres glæde (eller appetit)« (53, 6). »Men de sletherskende, slethandlende, slettalende, slettroende, slettænkende kættere — deres sjæle skal opvartes med ækle spiser, — i Drujens bolig skulle de forsand høre hjemme« (49, 11). Og endelig 31, 20: »Den, som går over til den retfærdige, fjærnt fra ham skal senerehen være den langvarige elendighed, mørket og stemmernes véklager.« — (Ganske som i det babylonske helvede!)

Omvendt er himmerig et sted fuldt af lovsange, lys og glæde. Måske har lovsangene givet himlen dens navn *(garō dmanę̄* 45, 8; 50, 4; 51, 15; phl.: *garōtman*, Traditionen: »sangenes hus«, men bedre: »belønnin-

gernes hus« (sskr. *guru*)), jfr. Yasna 46,16 *varedemā*, »de ønskelige tings hus«: »gak did med de fromme . . . hvor »Ydmyghed« følger »Renheden«, hvor Vohu Manos rige er rigdommen, hvor Ahura Mazda troner i Gladhjem (ønskernes hus).« Og v. 18: »Den, som er ren for mig, ham skal det bedste tilfalde; af min rigdom vil jeg glæde ham i Vohu Mano (ɔ: himlen); men kval for den, som bereder os kvaler.« Af den sidste tilføjelse ser vi, at dette himmerige er helvedes modstykke og altså et sted, hvor sjælen strax må komme hen efter afgørelsen på Cinvatbroen; fremdeles, at det står under Vohu Mano's, det gode sindelags særlige varetægt (hvilket svarer til den senere udmaling af tre himmeriger: det gode sinds, de gode ords og gerningers himmel); at Amshaspanderne er der tilstede, og at selve Ormuzd bor der. En lignende skildring og modsætning findes i 49, 10—11: »Dette (renheden og »det bedste« osv.) er i forvaring i dit hus, Mazda! Vohu Mano og de retfærdiges sjæle og den fromhed, som er ydmyghed i dit høje rige; men de slette skal gå til Drujens bolig.« Altså et Guds hus *(thwahmī ā dām)* modsat Djævelens hus *(drūjō demanę̄)*, hvor de retfærdige sjæle *(urvano)* opholder sig hos Amshaspanderne. Når derfor Zarathustra i 28, 8 beder for sig og sine, at de må »beriges til evig tid af Vohu Mano« o. l., så menes der dermed denne salighed. Det er vistnok også den, der tænkes på i 30, 1 med »den salighed, som beskinnes af lysene«, det lys, hvori Ormuzd bor.

Til begge disse tilstande, helvede og himmerig, knytter sig forestillingen om gengældelse — hvad allerede Cinvatdommen jo bebuder — som i 46, 18: »Den, som er ren for mig, skal jeg glæde af min rigdom i Vohu Mano men kval for den, der bereder mig kvaler.« Til saligheden knyttes derfor begrebet »løn« i dets forskellige afskygninger (*mizhdem* 51,

15; 46, 19; 53, 7; *ashī* 28, 4; *āyaptā* 28, 2), men også en frelse ser man i saligheden (*savāish* 51, 15).

Ved siden af dette himmerig og helvede synes der at være et tredie sted i det hinsidige. I Yasna 33, 1 tales der om, at dommeren vil anvende de oprindelige love med retfærdighed både på forbryderne, på de rene og på dem, hos hvem løgn er blandet med sandhed.« Disse sidste, der senere kaldes *hamēstakān,* »de, der står lige«, har givet navn til en hinsidig region, om hvilken man sidenhen havde meget at fortælle (jfr. Roth i Z. D. M. G. 37, 223). Hvor udformede disse forestillinger er i Gathatiden, kan man ikke se.

Derimod er der en bestemmelse, som ideligt vender tilbage og som påtvinger sig med en vis tydelighed, nemlig at opholdet i disse hinsidige regioner skal vare gennem alle tider (*yavōi vispāi,* 49, 8; 53, 1. 4, om saligheden, *hanhush,* egtl. det frie åndedræt, *hu-an*). I 53, 4 siges denne salighed at tilfalde *daēna,* den religiøse sjæl; om helvede bruges dette udtryk for den lange tid 46, 11. Hertil svarer udtrykket »det lange liv«, som bruges om saligheden *daregāyū* 28, 6: »Gak med Vohu Mano og giv, du Ashaskaber, det lange liv.« *daregōjyāitish* 33, 5: »når jeg har opnået det lange liv, Vohu Manos rige«, og 43, 2; jfr. 43, 13; 30, 11: lang kval for de onde og frelse for de retfærdige og 31, 20 *daregem ayū,* den lange varighed af klagen i mørket.

Af disse udtryk har enkelte (blandt disse Mills) formodet, at Gathaerne lærer en evig fordømmelse ved siden af den evige salighed. Rent sprogligt behøver man nu ikke at slutte så vidt, ti hverken *yū* eller *āyū,* de to ord, der er tale om, betyder i grunden mere end »varighed« eller levetid«, »periode«; og når der tilmed adskillige steder (f. ex. 30, 10) ymtes om, at helvede og dets væsener skal gå til

8*

grunde og alle samles til salighed, så bliver der grund til at betvivle denne »evighed« og søge en anden forståelse af det omtalte himmerig og helvede.

En sådan ledes vi nu også uden vanskelighed til, idet der i Gathaerne ved siden af den sjælefremtid, som vi her har set, oprulles et andet og meget større eskatologisk billede, der åbenbart afgiver den dybeste baggrund i Avestas historiske perspektiv.

I Yasna 30, der idethele giver det bedste overblik over Gathateologien, hedder det fra v. 7, efterat der har været tale om urmennesket, Gayumart: »Ham kom Xathra tilhjælp med Vohu Mano, og Asha og Armaiti gav ham legemets varighed og kraft, for at han som den første af hine skal komme til dig gennem malmet og belønningerne. 8. Og da, når straffen kommer over disse syndere, da vil, o Mazda! Vohu Mano oprette dit rige for dem, der, Ahura! giver Asha Drujen i hænde. 9. Måtte vi da være dine, vi som ville give verden fremgang, og I Ahuraer, og du Asha! indkalder forsamlingen, for at ånderne kunne blive enige om, hvor erkendelsen har sit sæde. 10. Og da falder forstødelsens afmagt over Drujen, og uden undtagelse forene sig til det salige liv, som er Vohu Manos, Mazdas og Ashas, alle de, som er delagtige i et godt ry.« Det samme hentyder 44, 15 til. »Når du (Mazda) skal trone med denne Asha, når de udømte (eller usigelige) skarer skal mødes, ifølge hine bestemmelser, som du, o Mazda! har åbenbaret, der hvor metallet er, hvem vil du da give lindring?« 43, 4—6: »Hellig og stærk måtte jeg erkende dig, Mazda! når Vohu Manos vælde kommer til mig ved den hånd, med hvilken du fuldbringer hin gengældelse, som du giver onde og retfærdige — gennem din ilds glød, som brænder ved Asha.« »Hellig måtte jeg erkende dig, da jeg først skuede dig ved skabelsen, og da du fastsatte løn for gerning

og tale: ondt for den onde, god løn for den gode, ved din magt på den yderste dag; på hin yderste dag, da du kommer som hellig ånd, Mazda! med hin Xathra og Vohu Mano, ved hvis værker verden fremmes af Asha; for dem udnævner Armaiti dommere ved din forstand, som ingen kan bedrage.« Endelig 31, 3: »Den salighed, som du giver ved ånd og ild, og som du, o Asha! tilkender ved de to prøvere, at den kan være til glæde for de forstandige, sig os den, o Mazda! at vi kan kende den, med din munds tunge, at jeg kan omvende alle de levende.«

Disse stykker skildre åbenbart alle den samme scene og denne er i sine grundtræk let at skælne fra, hvad der går for sig ved Cinvatbroen. For det første er dette en egentlig dommedag, ingen dom over den enkelte: der indkaldes en forsamling (*mōjastrā* 30, 9), der møder en hærskare (*spādā* 44, 15), og efter dommen forener alle uden undtagelse (*asista* 30, 10) sig til et saligt liv. Det andet let kendelige træk er, at prøvelsen foretages ikke på en bro e. l. men ved ild eller, som det i reglen siges, ved ild og ånd (46, 7). Denne »ånd«, som er Spenta Mainyu, har vi alt tidligere omtalt som en dømmende *mens* og udtalt den formodning, at den oprindelig hører sammen med rettens ild, med ordalilden. En sådan jærnprøve med glødende metal er det, vi har for os (i reglen siges enten ild eller metal, 32, 7 dog begge dele), og man vidste senere at fortælle, ganske i jærnbyrdstilen, at ilden kun sved de dæmoniske (hvem den opbrændte), medens den for de rene kun var som lunken mælk.

Avesta er sig den forskel fuldt bevidst, som består mellem denne domsakt og Cinvatdommen, og allerede Gathaerne tilkendegiver ved en bestemt terminologi, at de vêd at skælne på dette punkt. Således kalder de stedse broprøven for *ākas* (50, 2. 4)

men den yderste dom for *vīdāiti* (31, 19; 47, 6). Dette sidste ord betyder fordeling eller gengældelse (se Ge. i B. B. 14, 15); det, der fordeles, er både løn og straf (43, 9), og de særlige udtryk for disse er *ari,* fortjeneste, *fseratu,* opfyldelse, og navnlig *ādā,* løn, *ashi,* betaling efter fortjeneste og *āyaptā,* gave. (Se Ge. i B. B. 15, 248 f.) Disse sidste ord, som er særdeles hyppige, bruges dog i flæng ved begge to domshandlinger.

At *vīdāiti* betegner den yderste dags dom, kan man se af, at dette ord forekommer i fast forbindelse med ordene *vaṅhau* og *rānōibyā,* der kun sigter til denne dom; og betragter vi disse og andre udtryk, som Gathaerne udelukkende bruger til betegnelse af dommedag, får vi ret indgående besked om, hvad den oprindelige teologi har tænkt sig ved denne scene. At dens betydning er absolut, fornemmer vi af de stærke udtryk, som bruges om den. Den kaldes »den store afgørelse« (*mazē jåṅhō* 30, 2; jfr. loc. *yāhī* 49, 9; 46, 14; B. B. 14, 24); hyppigere findes *urvaesē,* »afslutning, ende«, hvis eskatologiske betydning er let kendelig 43, 5. 6. *dāmōish urvaēsē apēmē,* »ved skabningens sidste ende«, hvilket er identisk med 51, 6 *apēmē aṅhēush urvaēsē,* »ved verdens sidste ende«. Den samme betydning af afslutning har lokativen *thraoshtā* (se B. B. 14, 20). Overhovedet er der en hel klasse ord, som man kunde kalde »eskatologiske lokativer«, dertil hører også det omtalte *vaṅhau,* »i den gode tilstand« (flere hos Ge. til 43, 1, Kuhns Zeitschr. 30, 318 f.); ligesom der ved mange småord: *apemem,* »tilsidst«, *adā, athā,* »da« o. l. hentydes for de indviede til den forestående begivenhed.

»Afslutning, afgørelse, opgør« er altså de bestemmelser, vi havner i, dommedagens og ildprøvens egentlige indhold. Hvad er det, der skal afgøres?

For det første menneskets endelige lod, om han kan »få salighed ved ånd og ild« (31, 8), om han kan »gå gennem malmet« (30, 7), eller om han skal »udstå ufattelige kvaler i det glødende metal« (32, 7), og dette beror på, om han har renheden sådan i sig, at den ikke svigter ham i afgørelsens stund, om han »forstår Asha og erkender den blandt menneskene, så at han kan udtale den rettelig med herredømme over ordene og med sin tunge i vold i din lysende ild, o Mazda! i det gode (rige) ved de to prøveres afgørelse« (31, 19). Det synes her, som trosbekendelsen, måske *ashem vohū,* skal aflægges under processen, hvilket kun er den muligt, for hvem den er et personligt eje, indøvet under levetiden blandt mennesker.

Men samtidig skal noget andet og større afgøres: tvisten mellem »de to partier«, spørgsmålet, »hvor erkendelsen har sit sæde« (30, 9), det opgør, mod hvilket vi har set de fromme længes. De to partier (31, 2: *āsa* = sskr. *añça*) er allerede livsmagter her på jorden, og Zarathustra er, som vi just ser det af 31, 2, kommen for at skifte ret imellem dem; men på den yderste dag skal striden ret for alvor stå imellem dem. Også *spādā* i 44, 15, hærskarerne, er dualis og betegner altså de to modsatte hære, Ashas og Drujens. I samme retning tyder traditionen et meget brugt og meget omstridt ord, der også altid står i dualis, nemlig *rānā,* der i formen *rānōibyā* forekommer i Yasna 31, 3; 47, 6; 51, 9. Geldner afleder (B. B. 14, 16) ordet af $\sqrt{ar}$, »de to forbundne«, »parret«, og forstår det om »ild og ånd«, det par, der skal foretage prøven; derfor oversætter han dem i reglen »die beiden Prüfer«, og heri har jeg fulgt ham. Fra anden side gøres gældende (ss. Tiele og Justi. se Preuss. Jahrb. B. 86, 239), at ordet må være = sskr. *raṅa,* slag, kamplyst, og simpelthen betegne

de to partier. Men herimod synes jeg, at 33, 9 må tale, hvor der nævnes to stalbrødre *(saredrayå),* »hvis sjæle følges ad«, som virksomme ved dommen, og det må dog være de to *rana's.* — Ihvertfald er tvedragtens kulmination og endelige afslutning dommedagens hovedbegivenhed, og afgørelsen finder sted samtidig med, at de enkeltes skæbne afgøres: de der består ildprøven, de har ret.

Hvad sker der med dem, der ikke består den? Der er ikke tvivl om, at de går til grunde. »Forstødelsens afmagt«, *skeñdō spayathrahyā* (30, 10), er et udtryk derfor; »undergang«, *frajyāiti* (29, 5), et andet; *nanā,* »udsondret, udrangeret« (48,4), et tredie; men navnlig må det mærkes, at når »Drujen er givet Asha i hænde« og er blevet »forstødt«, oprinder der en ny tilstand, hvori der aldeles ikke er nogen plads for det onde, og om dettes vedvaren udenfor salighedslivet mæles der ikke et ord, medens det udtrykkeligt siges om de gode (»dem, der er delagtige i et godt ry«), at de »uden undtagelse samles til det salige liv, som er Vohu Manos, Mazdas og Ashas.«

Det himmerige og det helvede (med samt det ubestemte sted), som fulgte efter Cinvatdommen, må ifølge alt dette være noget, der går forud for dommedag, altså midlertidige opholdssteder og en blot foreløbig afgørelse af de enkeltes skæbner. Den lære om en mellemtilstand mellem død og dom, som den kristelige skolastik (også den lutherske) indeholder, har altså sin forløber i Avesta, og når Geldner for at betegne forskellen mellem de to domsakter benytter kirkefædrenes sondring mellem *judicium particulare* og *extremum judicium universale,* så er der her igen draget en parallel med den gamle kirkelære, uden at det selvfølgelig hermed skal være sagt, at kirkefædre eller skolastikere har deres visdom — endog ad indirekte vej — fra Persien. Der

er visse tanker, som tænker sig selv, hvad enten de nu er rigtige eller gale.

Denne ordning af verdensgangens afslutning er også den yngre Avestas (og især Bundehesh's) og disse senere skrifter lader ingen tvivl om det ondes ophør og helvedes undergang, idet de slutter det store drama med en verdensbrand; hvori også helvede opbrændes og jorderig fornyes. Om denne brand hører vi dog intet i Gathaerne; der er intet i den ældste lære om ilden eller det glødende malm, der peger ud over en juridisk ildprøve. Verdensbranden er i det hele taget et senere optrædende motiv i de religioner, hvor den forekommer.

Tilbage står da den nærmere undersøgelse af, hvorledes det da går de frelste ved denne sidste dom og i den nye salighed, og hvori disse begivenheder for den enkeltes vedkommende adskiller sig fra den tidligere dom og salighed. Nu vil vi mindes, at det ofte blev tydeligt sagt, at subjektet for denne første prøvelse og dens følger udelukkende var menneskets sjæl *(urvan* eller *daẹna)*, idet den afdødes legeme jo er bleven på jorden. Her møder vi da en forskel mellem den første og den anden dom, idet det menneske, der underkaster sig ildprøven, rimeligvis er et helt menneske, med både legeme og sjæl.

At Perserne har troet på en legemlig opstandelse allerede i den ældste Avestatid (ti at den senere kirkelære har den, det vêd vi tilstrækkelig fra Bundehesh), har man villet formode allerede af Grækernes vidnesbyrd, idet Herodot (3, 62) lader en Perser omtale de dødes opstandelse. Altså må denne tro ihvertfald nå tilbage til Achæmenidernes tid. Dette fører os ganske vist ikke helt til den oldtid, vi søger, men gennem de dunkle Gathatexter skimter vi dog noget, der tager sig ud som en legemlig

opstandelse. Navnlig Yasna 33 kommer herved i betragtning. Denne indeholder en bøn om udødelighed, og dette er ikke blot den første salighed, men den endelige livslod, der bedes om. Det hedder nemlig (fra v. 8 c.): »Giv mig udødelighedens livskraft og fuldkommenhedens brød (gave). 9. Og denne din ånd, o Mazda! skal de to renhedsbringende stalbrødre bringe tilligemed lykke og bolig ved Vohu Mano; ti deres hjælp har jeg fortjent, de hvis sjæle følges ad. 10. Alle livets gode frugter ere dine, de forgangne, de nuværende og de kommende, o Mazda! Giv vederlag for dem efter din egen hu og lad legemet voxe op i velfærd *(ushtā tanūm uxyā)* ved Vohu Mano, Xathra og Asha. 11. Og den såre mægtige Ahura Mazda og Armaiti og renheden, den verdensfremmende, og det gode sind og riget, de skal høre mig og forbarmes over mig ved enhver gengældelse. 12. Rejs dig for mig, Ahura! Giv mig livskraft ved Armaiti og styrke ved den helligste ånd ved den gode gengældelse og solid magt ved Asha og opfyldelse ved Vohu Mano.«

Man står her overfor en dommerscene: den gode gengældelse (*ādā* v. 11. 12); man præsenterer sit livs frugter og kræver vederlag derfor (*ābaxōhvā* v. 10); men det er ikke den automatiske domskendelse på Cinvatbroen det drejer sig om: for Mazdas og hans engles domstol stedes den fromme, og han anråber *mainyū* (v. 9) og håber på fortjent anerkendelse af de to »renhedsfremmende stalbrødre, de hvis sjæle følges ad«, med hvilke der ikke kan være ment andre end de »to prøvere«, ilden og ånden. Altså er det den sidste dom *judicium extremum,* der er tale om. Men ser vi nu efter, hvad den bedende begærer for sin person, så vil vi finde en hel række udtryk for de yderste forventninger, som et menneske kan stille til et evigt liv, og ganske andre end dem, der

blot stiler mod sjælens første frelse. Om selve sjælen *(urvan* og *daēnā)* er der slet ikke tale, derimod om hin livskraft (*utayūti* v. 8), kraft, hvis energi, som vi just så, går langt ud over, hvad *urvan* og *daēna* kan have brug for. Og denne skal meddeles af Ameretat og Haurvatat, de to udødelighedens og fuldkommenhedens genier, som vi også først høre noget om i dramaets sidste akt. Foruden *utayūti* nævnes den parallele *tevīshi* (v. 12), som just Armaiti, jordens gudinde, skal præstere; og vi finder da her en sammenhæng, som måske kan forråde os, hvad disse gådefulde kræfter da skal gavne til. Løsningen må søges i de ord, vi har anført i grundtexten, bønnen om at »lade legemet voxe op til velfærd«, og selv om *tanu* også kan tydes åndeligere i overført forstand om »personen«, så træder dog sidestillede udtryk til, såsom *hazo ēmavaṭ,* materiel magt, *zavo,* styrke — hver af Amshaspanderne bringer deres gave og endelig Vohu Mano den fulde opfyldelse *(fseratū).*

Dette leder os til følgende slutninger, der dog alle kun har omtrentlighedens karakter: Det subjekt, der dømmes i den sidste prøve (ildprøven), består både af legeme og sjæl. Sjælen *(urvan)* træder frem af mellemtilstanden, hvori den har lidt sin skæbne, og forenes med legemet, som indtil da har hvilet på jorden. Fremdeles: *tevīshi* og *utayūti,* som først træder i kraft ved denne lejlighed, må da være de fysiske betingelser for denne opstandelse og forening af sjæl og legeme; hvortil det passer, at Armaiti, jordens genius, er den, der forlener med disse kræfter; de forskellige magtens og styrkens prædikater, som tillægges den frelste, kommer da også hans legeme tilgode, og Haurvatat og Ameretat, som er den fulde restitutions og den fuldkomne udødeligheds repræsentanter, træder da i naturlig funktion på dette tidspunkt.

Og nu forstår vi det nye, ildprøven bringer som prøve over den enkelte. Den bliver en legemlig straf og en legemlig lutring, at intet skal bestå i den kommende verden, som ikke hører Asha til, end ikke nogen legemets urenhed. Således tænkte den senere Parsisme sig det, og det er også for Gathalærens vedkommende den eneste rimelige forklaring af den dobbelte prøve.

Men dette antyder også noget for os om den kommende verdens tilstand. »Riget«, *xathra,* som Vohu Mano skal proklamere eller oprette, når synderne er straffede og Drujen afmægtig, det som alle uden undtagelse skal samles til, kan, når de lutrede legemer skal være delagtige i det, ikke blot være en åndelig tilstand, men må indeholde en fornyelse af den materielle verden, ja af selve jorden. Dette søges der da også med rette vidnesbyrd om i slutningsstrofen af Y. 43 (jfr. Ge. B. B. 14, 19). »Legemlig og livskraftig skal Asha komme; i det rige, som beskinnes af solen, skal Armaiti være; hun skal med Vohu Mano give løn efter fortjeneste.« Det rige, »hvori solen (stedse) skinner«, er ifølge senere forklaringer himlen, fra hvilken mørket er banlyst, efter at Ahriman og alt, hvad der stammer fra ham, er tilintetgjort. Dette rige, der på engang beredes af Armaiti og Vohu Mano (således også i 30, 8 og 44, 6), er på engang jordisk og himmelsk. Endelig er de prædikater, som tillægges Asha i den nye tilstand, *ast* og *ushtāna* stærkt legemlige, ja bruges kun om jordisk existens (»Fleisch und Blut« siger Geldner).

Hertil kommer nu andre textsteder, hvor der tales særdeles anskueligt om den lykke, som er i vente under de nye livskår; vi mindes fra Yasna 33, 9 udtryk som Haurvatats brød *(draōna),* lyksalighed og bolig (*lvāthra,* lykke, kan også betyde »mad«) og endelig de ganske naive forestillinger om »gave-

koen« Ranyoskereti (47, 3; 50, 2), der engang skal tilfalde den, der har behandlet sine køer vel på jorden; i Yasna 46, 19 vinder Zarathustra det hinsidige liv med alle hans hjærtensønsker og to køer; i 44, 18 får den fromme både heste og kameler, 10 hingste og en kamel. Alle disse ting er der ingen brug for i den første saligheds udelukkende sjælelige tilværelse, og man må derfor antage, at det hele er ment om en legemlig, hinsidig existens, som er den ganske verdens sidste mål. En sådan lærer den yngre Avesta aldeles tydelig, idet den med udtrykket *frashōkereti* betegner den restitution af verden, den fornyelse af existensen, som blandt andet skulde bevirkes gennem verdensbranden. Dette udtryk findes ikke i Gathaerne, sålidt som verdensbranden; dog bruges der enkelte vendinger om »verdens forbedring«, som minder stærkt om *frashōkereti,* således *aṅheush vaṅuhī ākeretish* (48, 2) o. l., og det hele *frādaṯ gaẹthem,* det »verdensfremme«, som behersker Avesta fra dens ældste tider, må jo også, når al strid er ophørt, føre til en virkelig verden.

I denne stræben efter verdens frelse og efter rigets oprettelse, som både mennesker og guddomme lever i og som er stedse stigende, jo nærmere man kommer målet, er der også en personlig kraft i bevægelse, om hvem Gathaerne gentagne gange — om end på forblommet vis — profeterer. Det er Saoshyant, »frelseren«, der som en persisk Messias træder frem i horizonten — undertiden i et flertal, af skikkelser — når øjet løfter sig mod det store fremtidsskuespil. »Hvornår, o Mazda! skal dagenes morgenlys oprinde at holde verden til retfærdighed, de klare tanker, ved »frelsernes« duelige bud?« (48, 3). »Hvo er den sejrsæle, som efter dit bud skal beskytte alle? Sig mig det åbenbart, du skabningens herre i begge verdener! Til ham skal de lydige

komme ved Vohu Mano, til ham og enhver anden, hvem du bestemmer, Mazda!« (44, 16). »Han, som tilsidst vil kaste vrag på djævle og på mennesker, som foragter ham, på alle andre end disse, der agter ham: for »frelseren«, herren og mesteren, vil den hellige religion være en ven, en broder og fader, o Mazda Ahura!« (45, 11; jfr. 34, 13).

Hvem denne Saoshyant er og hvad han egentlig har at gøre, vil ikke blive os klart af Gathaerne alene; han står i et mærkeligt tvelys, snart som den store fornyelses foregangsmand, snart som en dommer ved den sidste dom. Men denne samme herrestilling, ratu-æmbedet, beklædte just Zarathustra, og den gisning er ikke uden hjemmel, at det er profeten selv, hvis komme ventes ved de sidste tider, at han kan føre sine fromme gennem trængsler og dom til opstandelse og salighed.

DEN SENERE PARSISME.

(DEN YNGRE AVESTAS OG TRADITIONENS TEOLOGI.)

RIDDERTIDENS IDEALER.
PANTEON.
DJÆVLELÆREN.
RENSELSER.
KULTUR OG MORAL.
GUDSTJENESTEN.
DØDEN.
VERDENS ENDE.

»De klare tanker med frelserens duelige bud«, som Gathateologien lærer os, har givet os den hele Avestas blivende principer. De er i virkeligheden aldrig blevet fjærnede fra Mazdaismen; men denne religion har måttet lide en skæbne, som også religioner, der er bedre end den, har måttet udstå: at verden, som den vilde beherske, også har villet herske over den, at menneskerøster har blandet sig ind i den hellige tale, at stormandsviljer og småfolksskikke har føjet sine bud til åbenbaringens, at kirkesløvhed og præstekløgt har hæmmet og omspundet væxten.

Jo renere en religion er bygget, jo åndeligere dens indhold er, des mere lider den under denne ballast, som tidernes gunst, langt mere end deres ugunst — læsser over den. Kristendommens historie er en række af de dybeste omformninger og mest forbavsende afvigelser, just fordi det kristelige ikke lader sig bringe i nogen uforstyrrelig formel. Selv den hårdføre Islam er, alt som den nåede til fjærnere egne, fra sin rationalistiske klarhed drevet over i mystik, spekulation og magi, og kun Jødedommen har, ved at trække sig sammen i sin skal, holdt sig nogenlunde klar af de farefulde forligelser med verden.

Mazdaismen har vovet sig ud — den var jo skabt til at virke i verden — men dens principer har været af sten og stål, de har ikke bøjet sig under vægten, skønt verden lagde sig tungt over den.

Verden — det er til en begyndelse fyrster og adel. En religion begynder i reglen i præsternes viede kredse; den første tørn, den må tage med verden, er den med de høje herrer. Der kommer en dag, da de vil tale med, vil have deres meninger bekræftede og deres livsvaner helligede, da de vil værnes af præstens vigsel for det værn, de byder ham ved sværdet.

Forskelligt har dette krigerkastens trosliv formet sig. I Indien, hvor ikke blot ofrene, men også den asketiske fromhed i mange århundreder holdtes som et præsteligt prærogativ, brød Xatriyakasten skranken med voldsomhed og med protest og formede et asketisk og spekulativt fritænkerliv, der ofte ikke lod tråd eller trævl tilbage af den præstelige visdom. Det var dette gennembrud, der tilsidst førte til Buddhismen; Buddha var selv en mand af krigerkasten og taler ofte nok om de »adelige ynglinge«, der forlader verden.

Men allerede før denne samlede opposition fandt sted, i selve Vedatiden, synes det som krigerkasten har sat sine mærker i det religiøse liv. Dunkel er denne fjærne tid, og hvad vi siger om den, er altid til hælvten blot formodning; dog strider intet imod denne antagelse, og enkelte fingerpeg viser frem imod den. Ti i den væddestrid mellem Asurer og Dever (jfr. I, 138 f.), hvorom så mange Vedasange vidner, gør Asurateologien — efter alt hvad vi vêd om sådanne gamle teologier — indtryk af at være en egentlig præstelære. Men disse stilfærdige familieguder — hvad enten de var milde eller dystre og strenge — har ikke været fyrsterne nok; man vilde

have åbenbare, lyse og kække, kæmpende guder, der kunde yde hjælp i slag og arbejde og tage del i livsglæden. En sådan gud var f. ex. Indra, om hvem det just i modsætning til Asura'en Varuna hedder: »Den ene fælder fjenderne i slaget; den anden værner evigt lovene«. — Til denne yndlingsgudernes forandrede karakter svarer da en ændring i gudsforholdet: Livet er blevet gladere og dådskraftigere, ved siden af frygten for Varunas »snarer« ser vi den muntre tillid til Indra hæve sig.

Også et andet sted i verden — kun under anderledes formede lokalforhold — mærker vi ridderskabets frigørelse fra præsteskabets tvang. En sådan fribåren troende er den homeriske Græker. Fribåren er han og han tænker frit — dobbelt frit, fordi han, den ioniske nybygger i Asien, lever så langt fra hjemmets kyst med dets arner og altre. Hans hu står ej til præster eller bønner; han spotter ad trusler og varsler; de gamle kultusguder har han glemt. Hans nye, ridderlige idealer gør guderne nye og ridderlige; den halvdæmoniske hero bliver for ham en heroisk halvgud.

Ved denne omlejring af gudeverdenen viger også selve gudedigtningens oprindelige karakter. Det præsteligt sakrale med dets uformelighed og abstraktioner giver ikke længer tonen an; hvor det bevares, består det helt for sig som et ydre hylster, som noget, man tager med og lader stå ved sit værd. Safterne løber ikke hen til det, men går til den nye væxt.

Og denne har overalt, hvor ridderskabet eller fyrsternes politik har noget at sige, tydelige kendemærker. Det første er dannelsen af et panteon, et gudehof eller en gudestat i stil med det jordiske liv. Politiske operationer kan give deres bidrag til denne dannelse ved nemlig at sammenføje de lokale

gudsdyrkelser, som staten breder sig over, til en overjordisk stat, der skal holde sammen på den jordiske. Således er især det babyloniske rigspanteon blevet til, og ingen fornuftig erobrer undlader under oldtidsforhold at vise de overvundne eller indvundne guder den størst mulige opmærksomhed. Langt vigtigere er dog selve den ridderlige fantasi med dens krav på en statelig gudeverden og et klingende drapa til samtidig pris for guderne og for de slægter, som gør dem den ære at søge deres beskyttelse.

Dette giver hymnerne deres plastiske og episke tilsnit. Gudeskikkelserne bliver synligt udmalede i stedse stærkere menneskelig form; de er helte, kæmper, store herrer, — hvor den religiøse kultur står lavt, tillige slagsbrødre og drukkenboldte. Myterne blomstrer frem i denne periode eller former sig til digtning. Nu er jo fortællingens ånd sluppet løs; og hvad er der ikke at fortælle, især når alle de elskovseventyr skal med, af hvilke adelsslægternes stammefædre udsprang! Der danner sig et historisk stof under al denne fortællen, og efterhånden former den hele hymnedigtning sig om til selve det episke drapa: Iliaden og Odysséen stiger frem over kultiske sange, som forlængst er glemte; Mahabharata og Ramayana, de indiske epopéer, fanger ørelyd, hvor før kun hørtes Vedasange; heltekvad for gudekvad i Nordens skjaldedigtning, og i vort Persien lægges trådene til den sagasnor, der sidst blev tvundet i Firdusis hånd til det hele Irans rimkrønike.

Et første blik på den yngre Avesta: på Yashterne og Vendidad, vilde i disse skrifter fornemmelig

se et præsteligt forfatterskab. Det må imidlertid erindres, at den sasanidiske redaktion er foretaget af præstelige hænder, og at den kultiske interesse, som beherskede denne, måtte sætte talrige spor. Men fjærner man denne overarbejdelse — hvilket ofte ikke er så vanskeligt — vil man nok kunne skønne, at den oprindelige digtning, som man støder på, har stået under ridderskabets tegn.

Det talende subjekt, som vi mærkede i Gatha-erne, er kendeligt nok en præst. I Y. 33, 6 står det ligefrem: »jeg en *zōtar*« (offergode), — for da ikke at tale om de steder, hvor Zarathustra selv har ordet. Også i de mere saglige læredigte optræder der et talende Jeg, som må være præst og præstelærer. Men hvor i den yngre Avesta et Jeg engang imellem bryder igennem, nævner det sig med rene ord som mand af krigerkasten. I Yasht 14, hvor krigsguden Verethraghna prises, hedder det (v. 59): »Den glimrende sten bærer jeg, en fyrstesøn *(putrō ahurō)*; I sønner! min fader har båret den, den stærke blandt sejrherrer, den sejrende blandt de stærke; at jeg kan få så megen stridskraft som alle andre Ariere (adelsmænd), at jeg kan besejre, overvælde, nedhugge den hær, der drager efter mig.« (Ge. Drei Yasht. 89 jfr. 91.)

Den krigslyd, hvori verset løber ud, fylder flere af denne hymnes omkvæd. Guden, hvis styrke, stridskraft og navnkundighed vi stedse hører om, »slår alle angreb tilbage, både af dæmoner og mennesker (4); når hærene marcherer mod hverandre, ordnede i geledder, da følger Verethraghna med sejren (43), og ingen fjendtlig hær eller hærfører med vajende banner vil gøre fortræd (48). Han bryder slagrækkerne, indeslutter dem og splitter dem, de tætte geledder, de sluttede kompagnier blænder og døver han, ingen kan stå på sine ben, hvor han

drager imod dem, den sejrrige Gud Verethraghna« (62—63).

Nu, han er jo krigsgud, og sådanne ting er hans bestilling; men valpladsen møder os i mange sange, der ellers ikke har noget med krigen at gøre. Således i Yasht 17, en sang til rigdommens gudinde Ashi. Hende bad den højhjærtede kong Vishtaspa (v. 50 f.): »Forund mig dette, høje Ashi Vanuhi! at jeg må vinde slaget mod den alt besejrende Vispatauru — mine sønner stå hos mig med hjælm og brynje og skærmende halsring —, at jeg må slå den vantro Tanthryavant og anrette blodbad på de chionitiske stammer.« Og navnlig Mithra, troskabens fredelige gud, bliver strax gjort værnepligtig. »Ham anråber høvdingene, når de drager i leding, mod de blodsudgydende hære, der rykker frem i slagorden, mellem begge de kæmpende folk. Og den, der anråber ham først, tillidsfuldt, med lyst til livet, til dem stiger han ned, Mithra den hjordrige, med sejrens vind. Ham anråber krigerne på hesterygge om kraft for deres forspand, om styrke for sig selv, om stor årvågenhed, om avindsmændenes nederlag, om fjendernes bratte tilintetgørelse« (Yasht 10, 8—9). Ja selv i den landskabelige skildring trænger hærene ind. Ikke kan der tales om »de store bjærge, som Mithras sol beskinner, de kvægrige dale med de dybe søer«, før det strax skal fortælles, at det er her, »høvidsmændene opstiller de raske, talrige hærskarer« (v. 14).

Den præstelige gud Sraosha, der til en begyndelse beskrives som en psalmesyngende, katekiserende, offerberedende højærværdighed, bliver strax under de episke rytmers fald til »en stærk og hurtig, dristig og betvingende helt, der vender hjem som sejrherre fra alle slag; den tapreste og raskeste af alle ynglinge, der slår de fleste fjender langt på flugt« (Yasna 57, 11—13); som nu »skal give stridshestene vælighed

og legemerne kraft til at strække fjenderne til jorden« (26), og som tilsidst skal slå den sataniske Aeshma og hans djævlehær med bloddryppende øxe og spær, hugge dem i skallen og stinge dem i gabet og gøre en ende på det lede pak.

Disse strofer af Yashternes digtning har ikke blot vist os den baggrund af krigerkastens liv og lyster, hvorpå selv rene fostre af den præstelige fantasi må sættes hen for at kunne ses, men de giver os også en prøve på det malende og plastiske, som hører til en ægte riddermytologi, og som bestandig møder os pány i denne del af Avesta. Vi ser ind i huse og borge af fyrstelig rigdom og med persisk pragt. Sraosha har sit slot på himmelbjærget Hara Berezaiti. »Hans sejrshal, af tusind søjler båren, er bygt på højen Haras høje tinde, oplyst forinden af sit eget lys og udadtil som stjærneskær at skue!« (Yasna 57, 10). Her er vi da endelig i det Persien, hvor Aladdin er født; og hør nu alt hvad de lykkelige skal få, som ofrer til den strålende gudinde Ashi! »De skal besidde odelseje, duftende huse, hvor der brases godt og spises udmærket, hvor heste vrinsker og vogne rasler, hvor man knalder med pidske og langer bravt til den duftende mad. Deres huse står trygt i voldenes ly, faste i fugerne og stærke i bjælkerne. Og rigt baldyrede, duftende divaner har de, herligt polstrede, med gyldne fødder. På dem sidder stedse deres gemalinder ventende, deres hustruer på fine, polstrede løjbænke, pyntede og prydede med spanger og ørenringe, med guldindfattet krystal: »Når vil vor husbond dog komme, når vil han fryde sig ved vor pragt og ved vort kære legeme?« Og døtre har de derhjemme, med fodspange og omgjordet midie, med smidigt liv og smalle fødder, med skikkelser rige på ynde, lystelige at skue. Så har de heste, rappe, vælige, vrinskende, som trækker den

hurtige vogn, snare som tanken; som kører den tapre ridder, — raske heste for den stærke vogn; langt kaster han det hvasse spyd, fjærnt rammer hans flyvende pil; bagfra forfølger han fjenden, og foran sig fælder han sin avindsmand. Og dem tilhører højpuklede kameler; villigt rejser de sig fra jorden, men hæftigt kæmper de, når de er brunstige. Dem bringer karavanen sølv og guld fra nabolande, baldyrede, strålende tæpper — dem, som du gæster, Ashi Vanuhi! Ja visselig får han sit hjærtes begær, han, hvem du gæster. Så gæst da også mig, og dvæl i mange år!« (Yasht 17, 6—14; jfr. Ge. a. s. 96 f.)

Det persiske mands- og kvindeideal afspejler sig meget tydeligt i disse Yashter. Ikke blot i almindelighed den raske, stærke, tapre yngling, i hvis lignelse vi så Sraosha skabt; men just de legemlige egenskaber, som Perseren sætter pris på: de smalle fødder og de lange arme, for hvilke en af kongerne (Artaxerxes Longimanus) berømmedes. Med dem udstyres Zarathustra, lig en eventyrets yngling, i et møde, som han har med gudinden Ashi, — en hymne, der i lige grad skildrer hende som den fornemme adelsdame og forlener profeten med den ydre fremtræden, som en riddertidens kavaler må have. Vi må af denne dialog formode, at den hellige mand har været tænkt som en oprindelig uanselig person, hvis storhed kun har været kendelig på hans skønne stemme. Han siger (Yasht 17, 15—22): »Se dog på mig, og und mig din barmhjærtighed, høje Ashi! Du er skøn, af ædel byrd, du kan skalte efter dit tykke, over dit legeme er der fyrsteglans!« Ashi Vanuhi stanser sin vogn og det herlige, hvide firspand, »af samme blod og samme lød«, som det med junkeragtig hestekendersmag bemærkes (Yasht 5, 13). »Hvem er du, der spørger mig, du hvis livsalige stemme er skønnere end nogen, jeg har hørt?«

»Jeg er Spitamiden Zarathustra, det første menneske, der tilbad Ahura Mazda; der tilbad Ameshas Spentas; ved hvis fødsel og vækst vand og urter øgedes. . . .« Da talte hun så, den høje Ashi: »Træd nærmere til mig, retfærdige, fromme Spitama! og læn dig til min vogn!« Og han nærmede sig hende og lænede sig til hendes vogn. Da strøg hun ham fra oven, tilvenstre og højre fra armen, tilhøjre og venstre fra armen og talede så: »Nu er du skøn, Zarathustra; velskabt er du, Spitama, med skønne fødder og lange arme. Dit legeme er nu forlenet med adel og din sjæl med evig lyksalighed, såsandt som jeg siger dig dette.« — Således blev Zarathustra ophøjet i adelstanden, og selv det bedste selskab kan nu være ham bekendt.

Men ikke blot en profet kan denne ridderlige fromhed sætte skik på; selv de abstrakte begreber får liv og form og skønne skikkelser. Daena, hvem vi fra Gathaerne (jfr. II, 111) har lært at kende som sjælens og fromhedens himmelske hypostase, som menneskets samvittighed eller trosbekendelse, møder i Yasht 22, 9 den frelste sjæl under form af »en dejlig ung pige, strålende og stærk med hvide arme; høj og rank af skikkelse, med hvælvet barm og skøn af legeme; adelbåren, af navnkundigt blod; med femtenårig vækst og så skøn som de skønneste skabninger« — den salige sjæl må selv bekende, at hun er den allerdejligste mø, han har set. Men også de — forhen så luftige og abstrakte — Ameshas Spentas får nu for første gang nogen form på sig (Yasht 19, 15 f.): »Herskerne, der virker ved deres blotte blik, de ophøjede overmægtige, de stærke, ahuratro; som er uforgængelige og retfærdige; som alle syv tænke ens, alle syv tale ens, alle syv handle ens; som kun har én tanke, én tale, én handlen og én fader og herre, skaberen Ahura Mazda. Den ene

skuer dybt i den andens sjæl, medens de giver agt på gode tanker, på gode ord og gerninger og retter deres øje mod paradiset; de, hvis stier ere lyse, når de flyve ned til ofrene.« Mærkeligt er det plastiske indtryk, man får ved denne skildring, skønt den ikke giver meget for øjet; just en ægte engleforestilling — selv vingerne får man kun lov at ane. Men også Ferverne tænktes jo bevingede (I, 80). Dog har forestillingen om Amshaspanderne været endnu mere anskuelig. »Op stod Vohu Mano fra sin gyldne stol,« siger Vendidad et sted (19, 31); det er den himmelske dørvogter, som går sjælen imøde — vel fuldt så legemlig som vor sankt Peter, men i en persisk kongetjeners fulde pragt. Hvad man forresten må have tænkt sig om Vohu Manos skikkelse er antydet i det foregående (s. 49).

Ahura Mazda selv er mindre berørt af denne legemliggørelse. Han skildres (Yasna 1, 1) som glimrende og majestætisk, »den største, den bedste, den skønneste, den fasteste, den forstandigste, den skønneste af legeme«; men om der med dette sidste ord er tænkt på andet end hint uskabte lys, som er hans legemlige åbenbaring, er ikke godt at sige. Traditionen fortolker udtrykket som »velproportionerede lemmer« og tillægger ham således et af ridderprædikaterne, og i den sene Shayast la Shayast ser Zarathustra ham i menneskelig skikkelse og menneskedragt — kun tør han ikke tage hans hånd, fordi han er urørlig. (Da. I, 8, n. 4.) Dette skrift er imidlertid senere end den græske tid, da ioniske billedhuggere og møntskærere havde sat fremmed præg og stempel på de persiske tankebilleder.

Med alle disse plastiske udtryk er vi tillige inde på det episke; hvad vi hører er ikke blot skildring, men fortælling. Gathaerne kan nok fortælle en eller anden lærerig legende (Yasna 32, 1—3 f. ex.); men

deres form er som regel den umiddelbare sjæleytring, ræsonnementet eller dialogen. I Yashterne er det anderledes. Scenen mellem »Ashi og Zarathustra«, som vi nys berettede, er ganske vist også en dialog, men det er tillige netop en »scene«: det hele foregår for vore øjne, fuldt så legemligt, om end ikke så ømt, som Rubens Venus og Adonis, men tillige fuldt så tro imod fortællingens love som nogen Lessing kunde forlange: det er alt i begivenhedens form. Og således fortæller Zamyadyashten kampen mellem Atar og dragen, scene for scene i dramatisk udfoldelse (jfr. I, 117). Således beretter Bahram-Yasht om Verethraghnas forvandlinger, således Avestas bedst fortalte stykke, Yasht 22, om sjælens møde med den himmelske Daena. Zarathustras fristelse og Yimas guldaldersagn — for også at nævne stykker af Vendidad — er ikke mindre holdt som fremadskridende beretning.

At også hint episke billede af det rige hus med de ventende hustruer trods sin skildrende dvælen er fuldt af bevæget liv, vil ingen miskende, og Geldner har formodet, at vi her har et stykke af et tabt epos for os. Men ganske særligt historisk er den skablon, hvorover mange af den yngre Avestas kultiske hymner er støbt, hvad enten de er til gudinder som Ardvi Sura Anahita eller Ashi Vanuhi (Yasht 5 og 17), til Haoma (Yasht 9) eller tilbedelsen af den kongelige herlighed (*hvarenō,* Yasht 19).

Den række af skikkelser, som har modtaget herligheden eller dyrket guderne, er i virkeligheden det iranske nationalepos' helte, sagnhistoriens lige linie: næst Ahura og hans Amshaspander heroer som Haoshyanha, Takhmorupa, Yima, Thraetaona, Keresaspa, den fremmede erobrer Afrasyab, Kavidynastiet fra Kavata til Husravanh, og dernæst Zarathustra og Vishtaspa, indtil det ender med frelseren

Soshyant, de sidste tiders herre, hvortil da navnlig Yasht 5 tilføjer mange mellemled, navne, der også kendes andensteds fra sagnhistorien. Disse de store Yasht-hymner er med andre ord episke, ja tildels historiske brudstykker, indsmuglede under kultiske former, det er den første Shahnameh, den oprindelige iranske kongebog. Og dog når denne heltedyrkelse først sin kulmination i den lange Farvardinyasht (Yasht 13), hvis endeløse remser giver navnene på berømtheder, langt flere end noget folkeminde kan rumme, og derfor snarere et vidnesbyrd om en umættelig og pralende historisk fantasi. Dog, når man tænker på den helgenskare, vi selv endnu slæber med os i vor almanak, og som det romerske bispevielses-ritual stadighen gør alvor af, får vi et passende sidestykke dertil, kun med den talende forskel, at hvad der i Romerkirken er fromme helgenrækker, det er i Parserkirken et tog af krigere og fyrster.

Dog ikke ganske; ti jævnsides med sagn og krønike går i den yngre Avesta myterne som en bestandig bredere strøm. Hvad Bahram-Yasht fortæller om krigsguden Verethraghna er tilstrækkeligt oplysende: Zarathustra beder Ahura Mazda om at se, hvem der er den våbenstærkeste af de himmelske guder, og Verethraghna viser sig nu for ham, først som en stormvind, dernæst som en tyr med gule øren og gyldne horn, dernæst som en hvid hest med gylden pande, dernæst som en kamel med lange tænder, en hurtigløber med faste skridt, hidsig i sin brunst og langsynet selv i den mørkeste nat. For femte gang løber Verethraghna frem i skikkelse af et vildsvin med hvasse tænder og stride børster, som dræber med et eneste stød, skrækkelig, rasende, med drivende øjne, kamplysten, besende. Dernæst som en femtenårig yngling, fornem og klarøjet,

statelig, med smalle fødder. Dernæst som høgen Varghna, der værger sig fra neden og angriber fra oven, den hurtigste af fugle, den eneste, der undflyr pilen. Dernæst som en vædder med snoede horn og som en ædel, spidshornet vildbuk, og endelig som en fornem mand, en adelsmand med sværd og gylden klinge og alskens herlig pryd.

Dette Mytologiske er det andet træk, som skiller Yashterne fra Gathadigtningen. I hine gamle anråbelser med deres formaninger, bekendelser og læresætninger er det mytiske kun en sparsomt anvendt kolorit — i den yngre Avesta møder man det på hvert et blad. Vel ikke som hos Grækere og Indere i ubeskåren selvudfoldelse; ti Zarathustrismens stedse herskende teologi drager grænselinier, som ingen fantasi må overskride, og folkets historiske sans omsætter på den anden side mytologiens fostre i sagnstof og politisk beretning. Dog gror det yppigt frem af folkebunden, det gamle hedenskab fra arisk og iranisk barndomstid; vi kender det jo netop bedst fra den yngre Avesta: Yima, Apam Napat; Apaosha og Tishtrya — alle de væsener og uvæsener, som levede i disse stammers første hedentro.

Og dette er et forfald: myter er dog ukrudt, hvor smukke de end kan være — klinte og kornblomster er jo også kønne — og myterne bliver i virkeligheden altid behandlet som ukrudt, såsnart religionens mark bliver dyrket. Ingen profet har forsømt at tage til lugekniven, den græske profet så lidt som den jødiske. Ti også Hellas har haft sine mænd, som ikke tålte spøg i religiøse sager, og for hvem Homer og alt, hvad der blev homerisk, var en højst utilladelig spøg med guderne; man har ivret åbenlyst mod folkemyten eller omtydet den skjult. Hvor inderlighedens alvor begynder at læse texten, er der ingen brug for billederne; det ser vi

halvt hos den indiske Vasishtha og helt hos den, som gjorde værket helt: Zarathustra.

Det er naturguddommene, som vender tilbage med Avestas forfald. Men de har åbenbart taget ny og større skikkelse, nu, da kirken åbner sine porte for dem. Og en omstændighed synes at have bidraget hertil. En naturgud er ikke den samme, når han vil hævde sig blandt forholdsvis civiliserede folk, som da han stod i sin første magt blandt vilde mennesker. Dengang var han en lunefuld geist, der drev sit spil med årets og med livets tilfældige begivenheder; ingen orden eller sammenhæng, ingen bestandighed, endsige love, fandt man i naturen, kun løsrevne magter, hvis stridende viljer alene præsten eller troldmanden kunde binde. Men i hedenskabets højere kultur er naturen noget andet og bedre, om end ikke »natur« i ordets moderne videnskabelige betydning. Den gryende forskning, de første anelser, ja den første viden om en konstans i naturløbet, giver på dette tidspunkt alle de synlige fænomener en rang i den menneskelige interesse, som kun de usynlige fordum kunde regne på. Man iagttager, beregner, benævner, øger sin viden, stoler på den, gør sig til af den, og guddommene, der før kørte omkring med naturen, hvor deres luner førte dem, får nu deres plads anvist og deres magt fordelt indenfor det kendte naturløb, som tanken allerede mener at beherske. Og navnlig bliver guddommen knyttet til de himmelske naturfænomener, fordi himlen er det første felt af naturen, som man har nogenlunde rede på. Det er denne naturmytologiens videnskabelige renaissance, der helt igennem præger den babyloniske mytologi, og godtgørelsen af denne hele mytologiske bevægelses historiske virkelighed ligger i den mærkværdige konsekvens, hvormed verdensstadens præste-

lige stjærnetydere fik al den overleverede mytologi fixeret på stjærnehimlen. Det bliver nu, tildels ved berøring med Babylon, en mode i den hedenske verden overalt, hvor stjærnekyndighed bliver dagens nyt og tidens løsen; i Ægypten, i Grækenland fornemmer man bevægelsens pulsslag: selv jorddybets chthoniske guder bliver planetariske væsener, og for de gamle gudebilleder danner man nu nye stjærnebilleder. Naturfænomenet, naturloven, det er forklaringen, man giver fortidens dunkle, halvtforglemte tankefoster; det er den nye legemlighed, man skænker den åndsforladte myte.

Også til Avesta er disse dønninger nået, såvidt de kunde slippe over teologiens dogmestærke bulværk. Den gamle gåde: hvormeget Oldperserne skylder Babyloner og Elamiter, tynger os ganske vist også her; men at der er en gæld og en sammenhæng fornemmer vi mangensteds i den yngre Avesta: Verdensbilledet har de fra Babylonerne, ikke blot forestillingen om kosmos, men også »den syvdelte jord«; også verdensløbets tid, som der bestandig regnes med, svarer til babylonisk beregning. Tishtryasangen især (Yasht 8, jfr. I, 113 f.) er trods al sin uforklarlighed det store vidnesbyrd om stjærnemagtens opkomst og den astronomiske mytologi. At Sirius under sine »forvandlinger« passerer enkelte led af dyrekredsen synes dog sikkert. Den hele naturfilosofi, der knytter sig til søen Vourukasha, og som drager de fleste af de guddommelige naturvæsener, vi har omtalt under skildringen af det iraniske hedenskab, ind i sin kreds, er et vidnesbyrd om, i hvilke rettigheder man ved denne tid har indsat naturen, og hvor ivrigt man har tænkt sig den som et sammenhængende og arbejdende Hele.

For de primitive naturguder virker dette til en vis grad løftende, idet de nu får en ordnet plads og

anvist funktion i systemet; men den hele åndsretning virker samtidig nedtrykkende og materialiserende på de fra fordum bestående guddomme. Ti ved siden af den plastiske legemliggørelse, som riddеrånden fremkaldte, bemærker vi en naturalisering, der ikke blot f. ex. giver Ahura Mazda den tvivlsomme berigelse, at solen bliver hans øje (Yasht 1), men som stedse knytter Ameshas Spentas nærmere til det element, de bestyrer, indtil de i den efter-avestiske spekulation næsten helt går op i dette. Og Mithra, hvem tidsånden gør til en fuldkommen ridder, gør den samme tidsånd til en himmelgud, ja selv fremmede guddomme, der i andet land har haft et ganske andet indhold, bliver bundne i naturens tryllekreds, som når den semitiske elskovs- og jordgudinde, som Perserne kaldte Anahita, af disse blev smæltet sammen med vandenes guddom.

På denne vis, rodfæstet dybt i tidernes omskiftelser og dragende sin næring fra nye og gamle lag: fra ridderånd og fyrstepolitik, fra styrtede altre og nymodens tro, fra skjaldenes skildrelyst og præstelig naturvidenskab, voxer nu polyteismen frem i Avesta, og afgiver en rigsreligion, der i sin mærkelige blanding af broget mangfoldighed og sammenknyttende enhed blev en transscendental afspejling af det persiske verdensrige, sådan som det især tog sig ud i dets sidste, vaklevorne tilstand.

Vi er så heldige nogenlunde at kunne datere dette panteon. De persiske kileindskrifter, der fra Darius tid følger Achæmeniderne fra konge til konge, og som ved deres bestandig gudfrygtige holdning bliver den officielle vejviser gennem religionen, røber os, at Artaxerxes Mnemon (404—358) er manden, der gav dette flerguderi sit kongelige samtykke; han er den første, som anråber flere guder end Mazda: »Beskytte mig Aurmazd, Anahata og Mithra!« læser vi på slotsvæggene i Susa. Hermed samstemmer Berosos (hos Clemens Alex. Log. protr. V), der vil vide, at denne konge viede billedstøtter og templer for gudinden Anahita rundt i rigets store stæder, i Sardes og Damaskus såvelsom i Susa og Ekbatana. Det er heller ingenlunde uforståeligt, at just denne storkonge kom til at rejse de nye altre. Han var jo den første, under hvem riget begyndte at vakle, og som for alvor fik de højtbetroede stormænds magt at føle. Kun med yderste møje og ved særlige træf lykkedes det Mnemon at klare satrapopstandene; men de store herrer havde lært deres kræfter at kende og blev fra denne tid aldrig helt bragt tilbage til den tidligere underdanighed. I selve hoffets kredse rasede gift og dolk; moderlist og brodersvig opløste kongens eget hus; og havde ikke

den kraftige Ochos grebet tøjlerne efter storkongens kummerfulde død, så havde Persien næppe behøvet nogen Alexander for at gå en katastrofe imøde.

Under sådanne forhold undgår en hedensk stat sjældent religiøse kriser. Vil de gængse guder ikke gøre gavn — ti de har jo ansvaret for statens vel —, så søger man nye eller endnu ældre, som måske sidder fortørnede hen i deres kroge; og glipper rigets centralisation, vil også en centraliseret kultus vakle derved. Om det nu var kongens egen ængstelige vilje, om det var satrapernes stigende magt eller den kendelige forrykkelse af rigets kulturinteresser mod Lilleasien — denne hedenskabets frodige ager —, der var skyld deri, — nok er det: polyteismen melder sig, eller bliver ihvertfald akut og åbenbar under denne rigslegemets svaghedstilstand. Den tempelløse kultus får templer, de billedløse altre gudebilleder; det forhadte offermåltid (jfr. Y. 32, 8) knyttes til krigsgudens dyrkelse (Y. 14, 48), den daeviske Haoma (jfr. s. 159) bliver hovedsagen ved offeret; tempelprostitution må vi formode ved Anahitadyrkelsen og Mithras kultus løber — om end først udenfor selve Persiens grænser — ud i det, der var Gathatidens rædsel: dyrepinsler og blodrenselser.

At det ikke gik til uden kunster at få dette åbenbare flerguderi bragt ind under en monoteistisk teologi, det ser vi klart af selve den yngre Avesta. Præsteformlen, der skal dække og forsone, er ikke til at tage fejl af. »Talede Ahura Mazda til Spitama Zarathustra: »Da jeg skabte Mithra, den vangrige, Spitama Zarathustra! så skabte jeg ham lige så offerværdig, lige så tilbedelsesværdig som mig selv, Ahura Mazda.« (Yasht 10, 1.) Det samme om Tishtrya: »Jeg har skabt stjærnen Tishtrya lige så værdig til offer, til bøn, til hæder og ære som mig selv, Ahura Mazda.« (Yasht 8, 50.) Eller den nye guddom op-

fordrer selv til at skænke sig tilbedelse; således siger Tishtrya (Yasht 8, 11. 24): »Hvis menneskene vilde ofre mig et offer, helliget til mit navn, således som de ofrer til de andre guder med navns nævnelse, så vilde jeg få ti hestes, ti kamelers, ti tyres, ti bjærges, ti floders kraft,« hvori da tillige den gammelhedenske forestilling ligger, at menneskene ved deres ofre indgyder guddommen kraft. — Dog holdes grænsen klar mellem Mazda selv og disse Yazata's — et navn, hvormed man blot betegnede de nye guder som »tilbedelsesværdige« (np. *īzēd*).

Størst navnkundighed har ubetinget Mithra vundet; og han er da også den eneste af de persiske guder, som er bleven europæisk berømt. Men hvormeget af denne den romerske kejsertids Mithra — den oxedræbende yngling med de sonende og rensende mysterier — der stammer fra Persien selv, er ikke godt at sige; det er sikkert ikke blot sin frygiske hue, han har hentet på sin vej gennem Lilleasien. — I Avesta er han, som vi før har nævnt det (I, 152), på engang pagtgud og solgud, og vi har tilladt os at formode, at han stod for pagten, før han kom i lag med solen. Dette må man slutte af navnet, der ikke blot selv betyder »troskab, ed«, men som er af en rod, om hvilken sådanne betydninger samler sig (sskr. *mithás*, »sammen«, *mitram*, »en ven«. √ *mith*, »forenes, parres«). Fremdeles vêd vi, at pagtsguder er tidligt optrædende fænomener, de ældste vogtere over stammernes overenskomster; dette: at holde en ed, er jo samfundets første moralske livsbetingelse; det bliver hurtigt en nødvendighed at finde en gud til borgen derfor. Det er da også Mithras væsentlige bestilling; vi møder den strax på Mithrayashtens tærskel (Yasht 10, 2): »Den mand fordærver det hele land, den fordærvelige, som bryder sin ed *(mithrodruxh)*, Spitama; ligesåmeget som

100 Kayadhaner (troens fjender) fordærver han retfærdigheden. Bryd ikke din éd *(mithram)*, Spitama! hverken den, du har sluttet med en vantro, eller den, du har sluttet med en retfærdig, en af din egen religion.« — Altså virkelige kontrakter, ikke blot mand og mand imellem, men også overfor fremmede folk; den troskab, som der er tale om, er ikke, som i Gathaerne, noget blot religiøst eller dogmatisk, nej det er en virkelig dyd, og dens humanitet er ikke, som i Gathaerne, begrænset til troens Egne. På disse punkter er der altså sket et fremskridt: vi er i ridderlighedens, ikke i præstelighedens sfære. Og selv fremstilles guden da også som ridder, »en kriger, med hvide heste, med lang og hvæsset lanse, med hurtige pile (102); med lange arme (104); han kører på sin højhjulede, himmelgjorte vogn (67) osv. En sådan krigerisk herre bliver da også krigsgud, hvem høvdingene ofrer til, når de drager i leding mod de blodige hære, og hvem krigerne anråber fra hesteryggen, sådan som vi har hørt det i en tidligere sammenhæng (se s. 134), — det pure hedenskab: styrke til hestene og nederlag til fjenderne, anråbelsens besværgende magt, og sejr for den, der kommer først til guden.

I samme stil er hymnens skildring af alle de ulykker, der kommer over Mithrasvigerne; deres våben vil ikke bide, deres pile og spyd vil ikke ramme. Og sine tilbedere giver naturligvis en sådan gud alt, hvad en herre med noble passioner kan ønske sig i retning af borge og kvinder og heste og kvæg, rigdom og børn og lykke. Forsåvidt er det religiøse standpunkt lavt og sanseligt: det er kun som sædeligt ideal, som troskabs og retfærdigheds vogter, denne guddom har værdi; men her hæver han sig også til en virkelig storhed, som når vi læser (v. 106 f.): »Og jeg tænker nu i mit sind:

ej kan et menneske af denne verden tænke så slette tanker, som Mithra i sin himmel tænker gode tanker; og ikke kan et menneske af denne verden sige så onde ord, som Mithra i sin himmel kan sige gode ord; ejheller kan et menneske af denne verden handle så slet, som Mithra i sin himmel kan gjøre vel.« Det er virkelig en Mithrapræst af rang, som har »tænkt dette i sit sind«, og vel kan man forstå, at en gud, om hvem dette er sagt, kan gøre sig håb om at erobre verden.

»Den højhjulede vogn«, som Mithra ruller frem på (v. 67), er ikke blot ridderens køretøj, den tjener også Mithra i en højere bestilling. Dens hjul drejer sig med regelmæssighed (v. 67, Da.), og efter solnedgang drager Mithra rundt om hele jorden, fejer hen over dens yderste ender og beskuer alt, hvad der er mellem himmel og jord (95). Når man så tillige hører, at han med sine lange arme omfavner hele verden, både østens og vestens kyster (104), og at han som den første himmelske guddom når op over Hara (Elburz) foran og fra samme side som den udødelige sol med de rappe heste; at han som den første, guldfarvede, omfatter de skønne bjærgtoppe, og derfra velgørende kaster sine blikke over hele den ariske mark (13) — så er der ikke tvivl om, at vi her har en lysgud for os, om end ikke selve solguden; han drager jo nemlig foran solen (v. 13), og iøvrig tilbedes solen for sig selv i en sang, der ikke er viet til Mithra (men vel nævner ham), nemlig Yasht 6. — Men at Mithra er dyrket som solens gud, ikke blot i det romerske kejserrige men også i selve Persien, ser vi af de fester, der fejredes til hans ære. Hans tid er højsommeren (Hama) og særlig dagen Mihragan, solens fødselsdag, en lystig fest med gammel hævd, hvor selve storkongen havde lov til at drikke over tørsten, skønt

han var i sit højeste skrud med solkronen på hovedet. (Ktesias 56). Og tyve tusind heste sender kongen af Armenien sin kejserlige herre til denne Mithradag. (Strabon 15).

Den megen glans, som står af disse fester, og som vistnok skinner tilbage til Perserrigets ældste tider, kan dog ikke oplyse det spørgsmål for os, om de oprindelig har været viet Mithra som solgud. Ti festen kan være ældre end guden (som julefesten hertillands); et område, han har erobret, da han blev solens herre. End ikke Apollo kan jo med sikkerhed påvises som oprindelig solgud; tydeligt blev han det først ved at smælte sammen med Helios — og det endda først engang i den efterhomeriske tid. Men retsgud og lysgud vil altid gerne slå følge; ti solen er præcis, og den er vagtsom og ser alting. Derfor kan lysguden blive retsgud, som Helios og Lykos blev det i Grækenland; men det kan også gå den modsatte vej, og det kan Mithras navn og den ganske centrale vægt, der lægges på hans dommeræmbede vel lede os til at formode. Solprædikaterne er i virkeligheden tilbagetrædende i Yashten, og selv om det mange gange forsikres, at Mithra har tusind øjne og øren, så vêd man jo ikke, om det er lysguden eller politikommisæren, dette udstyr tilfalder. Rimeligvis den sidste; ti hvad skal en lysgud med øren? Og når der tales om hans »vide marker« *(vourugayoiti)*, så kan disse dog kun ved kunst blive tydede som himlen; måske er han begyndt som hyrdegud, som en Argus; hvem vêd? Sådan begyndte Apollo sandsynligvis.

En umiskendelig juridisk bestilling fik Mithra, efterhånden som polyteismen også trængte ind i kirkens lære om de sidste ting: nemlig som dommer over de døde. I selve Avesta ser man det ikke tydeligt, men i Bundehesh og de senere skrifter tales

der desmere derom: Hvor Cinvatbroen, bygget af lysende stråler (Dad. 21, 2), spænder fra bjærget Cakad-i-Daitik (verdens midte) til toppen af Elburz (himlens rand), der sidder, på Cakad-i-Daitiks tinde, sjæledommeren Mithra med sine fæller: Rashnu Razista og Sraosha. Mithra selv er regnskabsføreren og dommens øverste (Dad. 14, 3 f.); ham går Rashnu tilhånde med vægtskålen, hvorpå sjælen skal vejes, »Rashnu, den retfærdige, med åndernes vægtskål, den, som ej vil hælde et hårsbred, noget menneske til føje; fyrster og konger regner den lige med den, som er den ringeste af mennesker« (Minokerd II, 18). Rashnu er den egentlige rettergangens guddom; den der sværger falsk ved hans navn for retten, skal have syvhundrede slag med hestepisken (Vend. 4, 54—55); ti ham må man anråbe, før man drikker den kop fuld af svovlvand og guld eller af olie og plantesafter, med hvilken man bevidner sin uskyld. Han er overalt, han finder tyven og røveren; ingen kan undslippe ham; han kaldes hid fra alle verdenshjørner, når retten er sat og forhøret skal gå for sig. (Yasht 12, 5 f.; jfr. Da. til Vend. 4, 54).

De guddomme, der her står side om side med Mithra, hører til en kreds af Yazatas, der også kalendarisk er føjede sammen med ham, nemlig i månedens tredie uge, hvis dage hedder Mithra, Sraosha, Rashnu, Fravashi'erne, Verethraghna, Rama og Vata.

Af disse kender vi Verethraghna (Vritra-dræberen) tilstrækkeligt som krigsguden med de mange vilde skikkelser (jfr. s. 140). Den bolde Mithra har jo også en side, der vender frem imod ham. Om Rama (med tilnavnet Hvastra) er det ikke værd at bryde sit hovede formeget. Nogen positiv besked giver Avesta os ikke om guden, idet der i den Yasht, der er helliget ham (Yasht 15), indskydes en tilbe-

delse af vindguden Vaju, med hvilken da også dyrkelsen af den sidstnævnte Yazata, Vata, som også betyder vind, må tænkes besørget. De lærde ordtydninger, hvormed Parsipræsterne forklarer sig »Rama Hvastra« som »madens glæde«, eller Darmesteters »sikkerhed og foder« (for kvæget), fører os måske på vildspor. Hvad om vi antog, at de gamle Iranere, ligesom så mangen indisk stamme, har haft en landlig gud, der hed Rama, og at hans tilnavn *hu-vāstrem* har betegnet ham som den, der har (eller giver) gode marker, altså et sidestykke til hyrdeguden Mithra Vourugayoiti?[1])

Når nu vindguderne har trængt sig ind på denne halvt forglemte og helt uforståelige guddoms plads, så hænger dette vistnok sammen med den rolle, vinden spiller i sjælenes sidste historie; ti ligesom Hermes og Harpyerne i Grækenland var sjæleførende vindguder, der river de døende bort fra jorden, således var vinden, Vaju, også en sjælefører i Iran, og vor kombination med Fravashi'er og Sraosha hensætter os da i sjælenes verden og fører os til sjælerejsen, den, der går op mod Mithras og Rashnus sted. Den hele gruppe bliver da vel sammenhængende: dels dubletter af Mithra i hans egenskab af dommer, kriger (og hyrde), dels de tjenende ånder og kræfter, der skal bringe ånderne op til hans høje bo og stede dem for hans dom. — Af denne sammenstilling, der ofte findes i Yashterne (især med Rashnu og Sraosha), må man slutte, at dødedommeren Mithra, skønt unævnt i den yngre Avesta, dog hører med til dennes mytologi.

Blandt Mithras stalbrødre er Sraosha ubetinget den vigtigste, og denne guddom, der endnu den dag idag lever i den persiske Mohammedanisme som

[1]) Jeg tror, det er professor Jacobi i Bonn, en særlig kender af Ramasagnene, der engang har indgivet mig denne tanke.

englen Srosh, er snart sagt den tydeligst tegnede af alle Avestas Yazataer. Han ses for det første som en præstelig skikkelse, og hans navn, der betyder »lydighed« (af √ *çru* — høre, lyde), passer vel dertil; ti han er ikke blot den, der først har udstrakt Baresman og ofret Haoma, og som først har sunget Gathaer; men han er også den, der bereder offeret; og ligesom den indiske Agni er han derved sendebud mellem mennesker og guder: *sraosha idhā astu* — »Sraosha være her tilstede!« lyder offerråbet. Men Sraosha har mange andre ting at tage vare. Han er en vogter eller vægter, der på Ashas vegne har tilsyn med menneskeheden. Når solen er gået ned (»medens solen fornyer sig«), så våger Sraosha endnu og skærmer fattig mand og viv, han, der årvågen beskytter Mazdas skabninger; med løftet værge vogter han den hele legemlige verden. Derfor er hanen og hunden hans hellige dyr. (Bund. 19, 33). Han kan ikke godt sove, siden de to ånder yppede kiv med hinanden; ti dæmonerne er stedse på færde, og han skal holde dem i ave. Derfor, da han bestandig er på krigsfod, optræder han også som kriger, og som en ung kriger, rapfodet og snar, ikke blot herlig og vældig som Mithra eller Verethraghna. Han kæmper tilvogns ligesom de — ti også han er en ridder (om hans strålende borg på det høje Hara har vi alt hørt); han svinger den hvasse og tunge stridsøxe mod dæmonernes lansevæbnede hære; men særligt er det Aeshma, den gamle fjende, den mest udholdende, som han skal møde i det sidste stævne, i den frygtelige tvekamp, umiddelbart før djævlerigets fald. Og hvilket prægtigt tag har han ikke i denne satan! Han driver ham sine hug i hovedet, så blodet står deraf, og tvinger ham ned, »som stærken mand den svage«. (Yasna 57 passim).

Således strækker denne guds betydning sig hele

verdensløbet igennem til den sidste, store time slår; mangfoldig er hans virken, og vistnok er han en sammenstykket gudeskikkelse: Den samme, der skildres som en så adelig ridder, optræder andensteds i hundeskikkelse (Yasht 11, 7); den samme, der bor i den strålende himmelborg og farer gennem himmelrummet, tilbedes i skumringen på korsveje. Disse primitive træk minder om Grækernes tidligste Hermes og byder os vel også den oprindelige Sraosha: til en sådan, natlig vejgud passer ganske den anråbelse, der lyder til Sraosha (i Yasht 11) til værn, »når man ængstes for stride vande eller en mørk og stormfuld nat, eller på korsveje, ved folkestævne, eller for de vantros angreb«; »mod fare på rejse eller ved rettergang, mod stimandens lurende øjne og den fule kvægrøvers ondskab« (v. 4—5). Af denne skytsånd fra en barsk nomadetid udvikler der sig let en vægtergud for hele verden og en djævlebetvingende kampgud, noget af en Heimdal og noget af en Thor. Men Hermesskikkelsen lærer os tillige, hvor let en sådan vejgud bliver vindgud og sjælefører; ja måske er han det *eo ipso* (også de indiske hyrders Pushan er vejgud og sjælefører), og dermed er også bestillingen som gudernes sendebud given. — Den præstelige Sraosha, den eneste antydning af guden, som er givet i Gathaerne, hvor han som alle guddomme halvt er et begreb, har da måske været en særlig figur, som er smæltet sammen med den folkelige vandregud og har givet denne sit abstrakte navn. En overflødig parallel til Sraosha, Ormuzds sendebud Neriosengh *(nairyosaṅha)*, røber os et af de elementer, som den større guddom er sammensat af; men det fulde indtryk af Sraoshas magt og værd får vi først af de senere Parsiskrifter, hvor man atter og atter møder ham i hans mange hværv ved menneskets død og sidste skæbne.

Også de lavere guddomme har deres uge i den persiske kalender, og denne går endogså forud for den, der er beslaglagt af de nysnævnte høje herskaber. Denne uge, hvis søndag er helliget Atar, ilden, er dermed viet elementerne og fører os ind i den naturdyrkelse, hvori det gamle hedenskab og den nye fromhed mødes: Ilden, vandet, solen, månen, stjærnen Sirius og tyren Geush, der er et halvt kosmisk væsen, er disse ugedages skytspatroner. For os er de fleste af dem gamle bekendte: Atar har vi set i hans kamp med dragen Azhi Dahaka, Sirius eller Tishtrya i kamp med tørkens dæmon Apaosha; om tyrens kvide har vi hørt i Gathaerne. Tre stadier af den iranske religions historie erindrer disse tre episoder os om: den primitive ildbesværgelse af de djævelske utysker, den zarathustriske bondemoral, og endelig disse senere mytisk-spekulative forestillinger om stjærnernes magt over naturens kredsløb, der for hin tids opfattelse har bragt en ligeså ophøjet regelmæssighed ind i verdensgangen, som Kopernikus og Kepler eller Laplace og Darwin for vor tids bevidsthed. Luftsøen Vourukasha, som gemmer alle livets spirer, bliver nu ikke længer noget lunefuldt væsen, der hjælper os på bedste beskub: den høje stjærne, hvis gang man kan beregne, bliver den bindende magt, på hvilken man kan lide, og den vil åbne søens kilder. Også den hyldest, man på dette standpunkt bringer månen (Yasht 7), har det samme tilsnit af videnskabelighed med praktiske formål. Der er ikke den allermindste smule måneskinsromantik over denne hymne; det er slet ikke månens lys eller glans, det gælder, men den langt vigtigere ting: at månen gemmer tyrens sæd, og den langt forunderligere ting, som hedder månens tiltagen og aftagen. I månenætter, når duggen falder, da mærkede Iraneren dette himmelvæsens

frugtbargørende kraft og kunde forstå det gamle sagn, at verdenstyren, da den dræbtes, udgød sin sæd over månen. Og nogen videnskabelig mening var der dog i hans fornemmelser af vækst og trivsel og frugtbarhed, når månen selv var i vækst (v. 4). Her så han da også et sammenspil mellem månen og de andre gode himmellegemer: Alle tjener de til bekæmpelse af Ahriman og hans ånder og planeter, men de afløser hinanden: når månen skinner frem, blegner stjærnerne, men når den svinder, stiger deres magt (v. 2). Hvad måne og stjærner udretter om natten, det er naturligvis solens hværv om dagen: den vækker alle gode ånder, den lutrer alle elementer og jager alle djævle på flugt; men mest af alt er herved at beundre »det skønne venskab mellem sol og måne« ɔ: den faste følge, hvormed de afløser hinanden. Nu hviler man trygt i videnskabens arme; herefter skal, sålænge jorden står, disse ting ikke aflade, og djævlene kan få deres bekomst på en hvilkensomhelst tid af døgnet; det går aldeles af sig selv.

Imidlertid er disse sol- og månesange stærkt tilbagetrædende: korte, tomme og lavede, ikke at ligne med Tishtryayashtens prægtige udfoldelse og heller intet værd i sammenligning med de store hymner, som er helliget vandets guddom (Yasna 65 og Yasht 5).

Den mytiske urstrøm Ardvisura, der i tusinde mandshøjder vælder ned mod oceanet fra bjærget Hukairya, har vel nok sit udspring i gamle forestillinger, ti en sådan paradisflod har alle mytologier, som har stået under babylonisk indflydelse; men fornyet liv fik denne strøm, da en fremmed kultus rørte dens vande, nemlig dyrkelsen af Anahata eller, som hun nu kaldes i Avesta: Ardvi Sura Anahita (den helbredende, ubesmittede Ardvi).

Hendes ydre kan vi let blive fortrolige med, ti i Susa, hvor Mnemon dyrkede hende, er der fundet mange statuetter af hende. Navnlig er hendes barm meget stærkt fremhævet, og i det arabiske ord *nāhid,* en fuldmoden jomfru, har vi da også en efterklang af denne forestilling om gudindens kvindelige yppighed. I Yasht 5 (v. 127) fortælles det ret raffineret, at hun skaffer sig denne figur ved at »spænde midien«. Overhovedet beskrives hun her som en prægtigt udstyret dame med ørenringe og halssmykke, klædt i bæverskind eller med gylden kåbe (v. 126—29); hun bærer guldkrone på hovedet med hundrede stjærner og skinnende stråler. Den hellige barsom-stav bærer hun i hånden. Det er tydelig nok et gudebillede, der her er beskrevet.

Al denne pragt og yppighed hos Anahita er dog kun en iklædning af Persernes kære, stadige tanke: Frugtbarheden. Dens guddom er hun ved sit element, som vandgudinde, såvel som ved sin kultus og dens legender. »Jeg vil hylde vandet, Ardvi Sura Anahita, den fulde strøm, den helbredende, den djævlefordrivende, ahuratro; hende, der bør anråbes og prises af den legemlige verden; som øger velsignelser, den fromme, som øger hjordene, den fromme, øger menneskene, øger besiddelser, øger landene, den fromme! Som bereder alle mændenes sæd og alle kvinders moderliv til fødsel; som gør alle kvinder letfødende; som giver alle kvinder rigelig og rettidig mælk.« (Yasna 65, 1—2). »Vande, jeg ønsker en gunst af eder, en stor gunst, forund mig den: Jeg beder eder om rigdom, mangfoldig og mægtig; om et godt afkom, som mange vil ære; og ingen må tragte efter at øve vold imod dem, ikke hævne sig på dem, ikke bortføre dem.« (v. 11—12).

Hun tiltales altså direkte som vandgudinde, og bæverskindet, der smykker hende, fortæller måske

noget om, i hvilken dyreham hun først har været tænkt. Også andre steder fremhæves bæveren *(bawris)* som flodens hellige dyr, der var skabt i modsætning til den djævel, som er i vandet (Bund. 19). De endeløse straffe, der rammer den, som har dræbt en »vandhund« (hvormed der sikkert menes bæveren), tyder også på, at dette dyr har været såre helligt. — Hvad Grækerne har set af Anahitas kultus, går da også ligefrem ud på en floddyrkelse med alslags renselser og vadskninger i floden, ved hvilke netop barsomgrenene (som Anahita jo holder i hånden) spiller en stor rolle. Men en anden, mindre ren Anahitadyrkelse skal ifølge Strabo have fundet sted i Armenien, hvor det i Akilisene var skik, at selv fornemme folk lod deres døtre vie sig til gudinden og i lang tid forrette skøgetjeneste i helligdommen, hvilket dog ikke forringede deres anseelse, når de senere hen skulde giftes.

Her ligger det træk, som efter vore almindelige religionsbegreber skulde dømme Anahita til at være en semitisk gudinde (Tiele holder hendes navn for en fordrejelse af Ishtars tilnavn Anatu eller Anunit); Grækerne kaldte hende snart en Artemis, snart en Afrodite, — de navne, som de altid gjorde sig den orientalske gudinde begribelig, der så at sige beherskede For- og Mellemasien i oldtidens sidste århundreder: Astarte, Mylitta, eller hvad hun nu skal kaldes, frugtbarheds og elskovs gudinde. I Babylon havde hun jo tempelprostitution, og det er vel den, der har forplantet sig til Armenien og derfra da til Persien. Rodægte har denne uskik næppe været der, ti en sådan ødslen af livskraft på gold prostitution ligger ganske udenfor den zarathustriske religions principer; og hvis Tiele har ret i at lægge hele vægten på, at ikke blot syge, krøblinge og syndere, men også kvinder (ifølge 5, 92) var udelukkede fra

ofrene til Anahita, så er unægtelig æren reddet for Perserne på dette punkt. Men der står rigtignok kun, at de ikke måtte spise af offeret *(frañharentu)*, hvilket ikke udelukker deres nærværelse. Det er også vanskeligt at tænke sig, at den samme guddom skulde have så forskellig kultus i to nabolande. Det, der i hine tider udbredte sig fra land til land, var jo netop kultus. Også den hofgunst, gudinden nød, er i denne sammenhæng betænkelig.

Vil man have en forestilling om, hvorledes frugtbarhedsgudinden former sig på rent iranisk grund, behøver man blot at betragte »den gode, lykkebringende« Ashi Vanuhi, der hyldes i Yasht 17, og som blev dyrket som rigdommens gudinde. Det er hende, der forlener sine dyrkere med al den fornemme pragt, som vi har stillet til skue i en tidligere sammenhæng, men spørger man, hvad hun kræver af sine tilbedere, så hører vi intet om udskejelser eller unatur, men kun om den sunde frugtbarhed, som Mazdaismen netop overalt har gjort til sit ideal. Ligesålidt som hun ved sin kultus vil tåle sterile mænd, tåler hun skøger eller kvinder, som hindrer deres svangerskab, ejheller drenge eller småpiger. Om de sidste fortælles der den morsomme legende (v. 55 f.), at da Turanerne og de løsagtige Noataras engang løb efter Ashi, klappende i hænderne for at jage hende op, og da hun i sin vånde skjulte sig først under en oxe og senere ved at hænge sig under en vædder (ligesom Odysseus), så var det de små drenge og piger, der opdagede hende, og siden da bliver de holdt ude fra hendes gudstjeneste. — Det er vel en storkehistorie, man har fortalt børnene, når de ikke måtte komme med til festen; men at udelukkelsen også galdt skøger, det vidner tilstrækkelig om, at vi befinder os i en ganske anden sfære end ved den armeniske Anahitadyrkelse med dens babyloniske unoder.

Når sammenhængen i den persiske religion ikke brast under denne yppige udvæxt af gudeskikkelser, så var det fordi de zarathustriske præster, ved siden af denne føjelighed mod tidernes ydre krav, stedse dog med skarp opmærksomhed tog vare på religionens indre interesser. Den tankebygning, Zarathustra havde grundlagt, blev opført videre, strængt efter lodsnoren; principerne blev fæstnede og udhamrede til den størst mulige tydelighed. At føre dualismen igennem, ikke blot i dens egen, indre konsekvens, men ud gennem hele tilværelsen; at uddybe kløften og øge spændingen eller at udregne dramaets gang og udpensle alle detailler, det blev i otte-ti skolastiske århundreder den tanke-idræt, som var Parsipræsterne kærest og helligst, indtil det endte i det tværeste langhalm; og lidet lod de sig hæmme af den modsætning, deres metode kaldte frem: Zervanisternes spekulative enhedslære, ejheller lod de sig skræmme af den karikatur, systemet affødte i Manikæernes fortvivlet krasse verdensspaltning.

Vi må ty til Bundehesh — og håbe, at de folk har ret, som regner stedet for en Avestaoversættelse — for rigtig at se den gennemtænkte fuldstændighed, hvormed den kirkelige teologi har sat verdensdramaet op. »Åbenbaringen«, hedder det strax i

kapitel I (West's oversættelse), »er beretningen om de to ånder; en som er uafhængig af den uendelige tid, ti Ormuzd og hans sfære, hans religion og hans tid var og er og vil altid være; og Ahriman, som var i mørket med bagklogskab og ødelyst, nede i afgrunden. — — Og mellem dem var der et tomt rum, som kaldes Vai (luften), det sted, hvor de nu mødes. Ormuzd vidste i kraft af sin alvidenhed, at Ahriman var til, og at alt, hvad han udpønser, indgyder han ondskab og begær indtil verdens ende; og fordi Ormuzd er den, der fuldbringer verdensløbets afslutning med mange midler, så frembragte han også åndeligt de skabninger, som hertil var fornødne. Og de forblev 3000 år i åndelig tilstand, uden tanke eller bevægelse, med urørlige legemer.

Den onde ånd blev på grund af sin bagklogskab ikke Ormuzd vâr. Da steg han op fra afgrunden og kom til lyset, som han så'. Ondskabsfuld og ødelysten som han var, styrtede han frem for at tilintetgøre det aldrig antastede lys, og da han så', at dets magt var større end hans egen, så flyede han ned til sit dunkle mørke og skabte mange djævle og drujer. Og fordærvelsens skabninger drog da ud til kamp.

Da Ormuzd så' Ahriman forny sit angreb, og da han vidste, hvad kampens udfald vilde blive, gik han til ham og tilbød forlig, Ahriman skulde opgive sin modstand, tilbede Ormuzd og stå hans skabninger bi. Til løn derfor skulde han og hans undersåtter få udødelighed. Men Ahriman, der i sin vankundighed mente, at Ormuzd gjorde dette tilbud af frygt, afviser det med hån, og Ormuzd indså nu i sin alvidenhed, at han uundgåelig måtte indlade sig i kamp for at bevise sin overmagt over den onde og dermed værge skabningerne mod at slutte sig til Ahriman. Derfor tilbyder han kamp, kamp

i 9000 år, — en tid, i hvilken han forud vidste, at den onde vilde blive overvundet.

Da udsang Ormuzd trosbekendelsen »Ahuna vairya«, de 21 ord; derved forkyndte han den onde sin endelige sejr og den onde ånds afmagt, djævlenes tilintetgørelse, opstandelsen og skabningernes uforstyrrelige tilværelse i en evig fremtid. Og den onde, som da begreb sin egen afmagt og djævlenes fald, gik helt fra sans og samling og sank ned i det rugende mørke.

Dette tidsrum benytter Ormuzd nu til at fuldbringe verdensskabelsen, først himlen, så vandet, så jorden, så planterne, så dyrene og endelig menneskene. (I, 28).

Da iler djævlene til deres fader Ahriman og søger at vække ham af hans dvale og kalde ham til kamp. Det lykkes først djævlekvinden Gêh, den kvindelige urenheds ånd, den stærkeste af dæmonverdenens herskerinder. Da rejser Ahriman sig til kamp og udgyder sin urenhed og fordærvelse over naturen, så at nyttigt og skadeligt og rent og urent nu er blandet i denne.

»I ledtog med sine djævle fôr den onde op mod lysene og så' himlen; han førte dem didop, ildesindet som han var; han stod på en trediedel af himlen og sprang som en snog ud af himlen og ned på jorden. I måneden Fravardin på dagen Auharmazd ved middagstid styrtede han frem, og himlen gøs for ham som fåret for ulven. Han nåede til vandene under jorden, og jordens midte gennemtrængte han. Så gik han løs på planterne, kom dernæst til oxen, dernæst til Gayomard og endelig til ilden. Således fløj han som en spyflue rundt om den hele skabning, og han gjorde verden så mørk ved middagstid som en bælmørk nat. Og skadedyr blev spredt over jorden, bidske og giftsvangre, snoge

og skorpioner, frøer og firben, ikke såmeget som en nålespids er der, som blev fri for udyr. Rust faldt der på planterne, så at de visnede bort. Og gerrighed, kummer og smærte, sult, sygdom, lystenhed og dvaskhed blev udgydt over oxen og mennesket.«

Sådan er gangen i det første og tredie kapitel af Bundehesh. At det er en digter med *inferno*-fantasi, som har skrevet det, vil man alt have fornummet; og så er scenen, hvor djævlene vækker Ahriman, og hans elskovshandel med Gêh, endda et stykke bedre endnu. West sammenligner på dette punkt forfatteren med Milton.[1])

Men ikke mindre priselig er stykkets teologiske tankegang: på intet punkt vakler den i sin holdning eller lader os i forlegenhed. Spørgsmålet om de to magters oprindelse afvises lige så strængt som i Gathaerne. Derimod hævdes det bestemt, at Ahriman i enhver henseende er Ormuzd underlegen. »Bundehesh lærer tydeligt, at den onde ånd ikke er alvidende og almægtig (I, 16), at han er bagklog (I, 3. 9), så at han ikke så' Ormuzd, før han steg op af afgrunden og så' lyset (I, 9), at han er ukendt med fremtiden, indtil Ormuzd åbenbarer ham den (I, 19), at hans skabninger skal forgå ved opstandelsen (I, 7. 21), at han selv skal blive afmægtig (I, 21, III, 1) og ophøre at existere (I, 3, XXX, 32). Intetsteds tænkes han at være på to steder på engang eller at vide, hvad der vil møde ham uden i hans egen umiddelbare nærværelse. Forsåvidt er hans magt adskilligt ringere end den, de kristne almindeligt tillægger djævelen, idet denne dog tænkes som en langt klogere og tilmed allestedsnærværende per-

[1]) Des kendeligere er den afbrydelse. som kap. II (og allerede slutningen af I) indfører, i den allertrivielleste skoliestil. Stykket handler om de lysvæsener, Ormuzd skabte, og om Ahrimans modskabelse — det sidste ganske ude af sammenhængen.

sonlighed. På den anden side er Ahriman istand til at frembringe fjender og dæmoner (I, 10. 24), og de skadelige dyr siges at være hans (III, 15, XIV, 30, XVIII, 2), i hvilken henseende han ganske vist har adskillig mere magt end de kristnes djævel, skønt grænserne for den sidstes ævne til at frembringe ondt på ingen måde er tydeligt afstukne.«

Således har West (S. B. E. V, s. LXIX) med kyndig hånd tegnet billedet af Bundehesh's djævel; også denne forsker hævder, at den persiske dualisme i virkeligheden er svagere end kristendommens, idet den nemlig lærer det ondes endelige undergang: »ihvertfald er det tydeligt af Bundehesh, at de kristne er på usikker grund, når de bebrejder Zarathustrismen dens dualisme.« Sin dualistiske karakter, tilføjer han dog, får denne religion derved, at den ikke, som kristendommen, lader det ondes område stå hen i ubestemmelig vaghed, men netop driver dets tanker ud i deres logiske konsekvens (s. LXX). Vi ser da også let, at logiken bevæger sig ganske i den gamle Avestas ånd: ligesom det dér var erkendelsen, som gjorde Ormuzd til den absolute, således er det her uvidenheden, »bagklogskaben«, der er Ahrimans ulykke, og på hvilken han vil tabe slaget. Men en ganske snedig ordning har Bundeheshteologien truffet for at få dramaet bedre i gang, idet den lader Ormuzd vinde et forspring for Ahriman i dystløbet, en fordel som han dog ikke vinder ved at være forud for ham i existens, men udelukkende ved at være forud for ham i erkendelse: ved kundgørelsen af sin forudviden lammer han sin modstander for en tid og kan nu bruge dette spillerum til at skabe sig medkæmpere i verden og dens mennesker. Således har den zarathustriske teologi ført tanken om, at den guddommelige viden er magt, ud i dens yderste konsekvens, ja — som også

enkelte kristne skolastikere — forklaret *omnipotentia* ved *præscientia*.

Men også på et andet punkt har denne teologi — som vi ser det af den samme text — på sin vis tænkt sagen tilbunds. Den nøjes ikke med at konstatere, at der er en verdenskamp; den vil begrunde denne kamp, godtgøre dens berettigelse. Det onde optræder i verden, ikke blot, fordi det simpelthen er til fra evighed af (således tænkte jo også Gathaerne), men fordi det er tilladt af Gud, og denne tilladelse har igen sin strængt moralske begrundelse: Ormuzd, der i sin almagt ligeså godt kunde have tilintetgjort og ophævet det onde strax ved verdenstidens begyndelse, foretrækker at lade det onde ophæve sig selv; kun ved at få lov til at løbe linen ud og prostituere sig kan det onde ophæves på en sådan måde, at det bliver indlysende for alverden, at det har tabt sin sag. Det Gode vilde med andre ord ikke være sikker på sin berettigelse, — og dermed ikke være absolut — hvis det onde annuleredes ved et magtbud; altså: verdenskampen er en moralsk nødvendighed. Således er det væddemål, den persiske gud indgår med djævelen, af en helt anden karakter, men også af langt videre rækkende betydning end det, der indgås i Hjobs bog.

Men samtidig med at den logiske konsekvens fører til dette snilde system, leder den rigtignok også dualismen ud i en forhærdelse eller materialisering, der går langt ud over den oprindelige lære: nemlig til læren om den dobbelte skabelse. Gathaerne kender kun Ako Mainyus ondskab som en fordærvelse af den gode skabning, et forsøg på at dræbe livet, og dette gentager sig da også i Bundehesh's gode text (kap. III, 12 ff.). Men allerede Vendidad har en tydelig beretning om, at Ahriman for hver god ting, Ormuzd havde skabt, præsterede et vræng-

billede eller et slet modstykke dertil, og dette gentages nu i det uendelige såvel af Bundehesh som af den senere Parsilitteratur.

I Vendidads første kapitel, der giver en oversigt over »verdens« ɔ: det daværende Irans lande, drives denne modskabelse endogså ud i det geografiske: hvert land har sin plage, og denne har Ahriman skaffet det på halsen: »Det første bosted, det bedste, som jeg, Ahura Mazda, skabte, var Airya Vaejo ved den gode Daiti. Imod dette frembragte den dødssvangre Ahriman slangen Azhi og den djævleskabte vinter. Det andet bosted, det bedste, som jeg skabte, var Sugdha (Sogdiana); derimod skabte den dødssvangre Ahriman Skaitya'en (et insekt), som bringer megen død over kvæget.« Og således går det nu bestandigt videre: mod Nisaya skabes vantroens synd; mod det vangrige Urva stolthedens synd; mod Vehrkana den usonlige synd: omgang mod naturen; mod det skønne Harahvaiti den usonlige synd: opbrænding af de døde; mod Haetumant troldmandens synd, hans onde øjne, hans farlige besværgelser, mod Syvflodlandet kvindernes blodflod og utidig hede osv.

Men som modsætningen således hersker i de enkelte lande, omspænder den også hele naturen: Bundehesh giver os omtrent ikke andet end denne dualistiske naturhistorie: på himlen har Ahriman skabt onde stjærner, i jorden har han rørt de vulkanske kræfter, mod de hellige, gode planter har han avlet ukrudt, rust og skimmel, og alskens utøj og øgler, rovdyr og giftigt kryb har han — som vi alt hørte — blandet ind i dyreverdenen. Men først og fremmest — og dette er den oprindeligst fremsatte tanke, som vi allerede kender fra Yasna 30 — har han sine skabninger i frihedens verden, blandt dem, der har valgt ham og fremdeles foretrækker ham, djævlene selv og de fordjævlede mennesker.

Hele verden er fuld af Dever og Drujer; de driver deres spil i alle kroge; intet hus, intet menneske er sikker for dem, og daglig må renselser og ofringer, bønner og besværgelser fuldbyrdes for at holde sig dem fra livet. Al nød og ufærd, slethed og synd og skændsel har sin djævel: sygdom og død, vinter og hungersnød, utugt og drukkenskab, hovmod og nid, hvert onde og hver last. — Disse mennesker, der skuede med så fast forventning frem imod verdensløbets lykkelige endemål, de har ikke været godtroende optimister, har ikke håbet sig bort fra verdens virkelighed; de er fortrolige med livets rædsler, de kender usselheden i dens fulde omfang og det hele synderegister. — Til disse personifikationer af de enkelte verdensonder kommer endnu et utal af folkelige dæmoner: Yatu'erne, troldmænd, som også forekommer i Vedaerne; de driver deres kunster med forvandlinger og grulige gøglespil; og sammen med dem Pairika'erne, de onde feer eller hexe, bedre bekendt under det nypersiske navn Peri'er; også andre hexe, såsom Jain'erne, de gridske, der vil snyde præsten for hans Soma og må sies bort fra drikken, når den brygges, o. s. fr.

Og denne djævleverden øges stedse; ti alle kættere og vantro og alle grove syndere bliver allerede i denne verden betragtet som djævle og efter sin død bliver den uomvendte et djævlespøgelse. Persernes trang til at betragte alt, hvad der er dem fjendtligt, som djævelens tilbehør, har efterhånden rekruteret det ondes hær med alle deres politiske fjender; i selve Avesta er det kun Turanerne, det går ud over, men i de senere skrifter må Grækere og Romere, Tyrker og Arabere holde for og melde sig til tjeneste i Ahrimans sidste kampe.

Således er det onde princip blevet til en djævleverden, dels ved den spaltning og mangfoldiggørelse,

som tankens udhamring måtte føre med sig, dels ved en synken tilbage i det primitive djævleri, hvoraf Gathaernes »onde ånd« var en abstraktion. Men samtidig med, at disse djævle blev flere, blev de også stedse mere legemlige. Også dette må efter Iranernes egen tankegang betragtes som et tilbagefald til gammelhedenske tilstande. Et Avestasagn (Vend. 19, 43 f., cf. Spiegel. Av. III, XLVII) vil vide, at djævlene før Zarathustras komme gik synlige om på jorden, men at de efter profetens fødsel ikke mere vovede at vise sig. Den religionshistoriske sandhed, denne beretning indeholder, idet Gathaerne klart bestemmer det onde som en åndelig magt, har den senere udvikling trodset. Selv den eneste egentlige djævel må lystre materialiseringens tyngdelov og glider ned i legemligheden. Ahriman er ikke længer den luftige Akomainyu: som Zarathustras frister er han en lyslevende, håndgribelig Satan, i Bundehesh en øgleskikkelse, der snart forvandler sig til en femtenårig elsker, snart springer som en snog ned fra himlen o. s. v.

Hans djævlehorder tænkes snart i dyre-, snart i menneskeskikkelser; de flyver som ådselfluer eller de styrter frem som krigere, med våben og klæder. Deres bevægelse er pludselig styrten (Vend. 19, 1) og forvirret renden.[1]) »De render frem og tilbage, deres tanker går hid og did; de styrter hylende afsted og kaster onde øjne efter sig.« (Vend. 19, 43. 45). Og altid er de vrængebilleder: Avesta har et helt særligt ordforråd af platte vulgærudtryk til betegnelse af dæmonernes legemsdele; så legemligt er de tænkt, — og så dybt går dualismen. Uhyre kæmpeskik-

[1]) »Det dæmoniske er det pludselige«, siger Kierkegaard, og en Ballet-Mephisto bør sætte ind på scenen med et spring (»Begrebet Angst« 136—38; — for en gangs skyld finder spekulationen historiens bekræftelse).

kelser kan traditionen fable om: djævlene i Mazana er så store, at verdenshavet kun kan gå dem til midt på benet eller op til navlen, hedder det i Sutkar (Da. II, 373). I disse nordlige egne hører djævlene overhovedet hjemme. »Fra nord, fra stjærneløse egne, kommer Ahriman over Zarathustra« (Vend. 19, 1), og mod de kolde steder føres den onde sjæl efter døden: »Den tredie nat efter døden, ved morgentid, tror den sig ført gennem sne og stinkende vinde; den fornemmer, at der fra nordens egne blæser den en stinkende luft imøde (Yasht 22, 25. n.) Der er også et sted »dernede«, hvor djævlen bor (Vend. 4, 50), pinestedet, hvor man falder ned fra Cinvatbroen, om man ikke kan passere den. Der i »afgrunden« var jo også, efter Bundehesh I, øglejætten Ahrimans oprindelige sted. — Hvor det end findes, kaldes djævlestedet nu mørkets rige, Vend. 5, 62: »Han skal gå til de ondes mørkerige, det mørkerundne mørke «

Vil vi nu betragte denne djævleverden, ikke efter dens sted og skikkelser, men efter dens virkefelt og virkemåde, så samler dette sig forholdsvis let for øjet; man vil hurtigt se, at det, de onde stiler efter i natur og menneskeverden, er ufrugtbarhed, sygdom og død, og vilde man spørge Iraneren, hvad der er det fælles for disse tilstande, så vilde han uden tøven svare: det er urenheden; — men han vilde skynde sig at forklare, at disse tilstande, skønt de lyder legemlige, dog også har en åndelig side og en åndelig sammenhæng; ellers vilde den renhed, han sætter op mod djævlenes samlede væsen, kun med føje ret kendes som en

guddommelig magt, som den himmelske *Asha vahista.*

Af alle disse rædsler var goldheden vel den, der gik Iraneren nærmest på livet. Hans hjemstavns barske natur gemmer frugtbarheden dybt i sit skød, men den må tinges og tvinges frem. »Der er ti måneder vinter og to måneder sommer (skønt der bør være syv måneder sommer og fem måneder vinter),« hedder det om profetens fødeland (Vend. I), »og i disse måneder er vandet koldt og jorden kold, og det er koldt for planterne.« Og ser man bort fra denne enkelte provins, frembyder både jordbund og klima så store vanskeligheder i Persien, at man ikke kan fortænke menneskene i at tro, at der er dæmoner på spil. Ti sommeren er ikke mindre grum end vinteren: brændende hede, der afsvider grønsværet og udtørrer vandløbene, plager mennesker og dyr med utøj og sygdomme, truer med misvæxt og hungersnød. Dette årlige sørgespil er djævelens første bedrift: »da Ahriman overfaldt Asha's skabning, da lagde Vohu Mano og ilden sig imellem; og de overvældede den bedrageriske Ahrimans fjendskab, så at vandet ikke blev stående i sit løb eller planterne i deres væxt; men på engang løb vandene frem, de såre gode, og planterne skød op.« (Yasht 13, 77 f.)

Stjærnen Tishtryas kamp med tørkedæmonen Apaosha er senere det stående udtryk for denne naturens trædskhed. Dr. Andreas, der mener, at vi læser de avestiske bogstaver galt, holder for, at utyskets navn er *apa-vṛtra,* hvilket kan tjene til yderligere bestyrkelse af de ord, der faldt i første del (s. 121) om, at vi her havde den faktiske parallel til Indernes Vritramyte. Dog var vilkårene ikke de samme for Pandjabs og Hindostans Ariere og for deres nordligere frænder. I troperne er mennesket

helt i naturens hånd: han overøses med dens velgerninger eller de unddrages ham ganske; han vænner sig til at tage af denne hånd eller at bøje sig under dens knugen; der er intet at stille op; hans religion bliver passiv, kultisk, magisk. Men den, der i det koldt tempererede jordbælte vilde tage alt som gave og kun tvinge naturen med trolddom, vilde snart gå til grunde. Han lærer snart — hvis han overhovedet kan lære noget — at tage alt som en opgave, og den djævelske modstand, naturen byder, bliver den driftige mand til spore for hans energi. Både vinterens og sommerens skade kan bødes med hans hænders kraft, og trivsel kan gro frem af hans sved. Det er denne bevidsthed, som har gjort Perseren til hvad han er; at han så' ufrugtbarheden som en djævel, der kan betvinges, og ikke som en skæbne, der ikke er til at afvende, det har kaldt ham til arbejde, og det har lagt grunden til hans etik. Ti hvad var vel den store begrundelse for den landbomoral, som Gathaerne opstiller og som Vendidad unisont forkynder, andet end det, der ligger i selve ordet *vendīdad,* »givet mod djævlene«? Det religiøst fortjenstlige ved agerbrug og kvægrøgt, som vel enhver bonde har en vis fornemmelse af, bliver derved en grundtanke, og vi skal se, hvordan både kultur og etik voxer op deraf.

Om sygdom kan Vendidad (kap. 22) berette, at Ahriman havde skabt 99999 slags sot og sygdom og udbredt dem over jorden. En gammel, venlig Asuragud med det gode navn Aryaman (»den ædeltsindede«), hvem også Inderne har regnet blandt deres guder, må denne gang træde til og hjælpe Ahura Mazda af med al denne pestilens. Lette heste og højpuklede kameler, lydefri øxne og alskens småkvæg skal blive hans løn fra Ahura Mazda, om han kan skaffe jorden fri derfor; »og til løn skal

han velsignes af Mazda med det ord, der læger alt, hvad der sygner, og gør den syge mand karsk« — det sidste en vrøvlagtig tilføjelse, der viser, hvordan man i det præstelige værksted har båret sig ad med at flikke monoteismen sammen, når den undertiden gik altfor tydeligt itu.

Så drager Airyaman ud, styrket med mange hestes og kamelers og oxers kraft, og han hæver tryllestaven og drager de besværgende furer, og så maner han alle sygedjævlene ned, både Ishire og Aghuire og Agra og Ughra, og sygdom og død og smærte og feber og dårlighed og råddenskab og smitte, som Ahriman har skabt imod de dødeliges legemer.

Hvor stærkt den legemlige sundhed har ligget Iraneren på sinde, ser man også af den omstændighed, at han langt tydeligere end hans fætter Inderen mindes deres fælles, mytiske urfader Thrita som menneskehedens første læge. Et helt kapitel i Vendidad (kap. 20) beretter om, hvorledes denne expederede sygdommene ud af verden og det ikke på Airyamans plumpe tryllevis; men — i stil med den senere Persertids virkelige lægekunst — som en kyndig kirurg, hvem Xathra Vairya, metallernes genius, rakte et redskab, der virker bedre end tryllestaven: kniven. Også her fortælles det, at sygdommene — der nævnes en del, og kommentaren kender flere — stammer fra Ahriman; og i besværgelserne, der nævnes i den samme fargard, skifter »sygdom, smerte og død« med djævlebetegnelsen »Druj« og med navnene på troldmænd og hexe som objekter for maningen.

Nu er det at mærke, at sygdom i Avesta ikke alene er legemets ukarskhed, men at den også har en åndelig, ja etisk side. Dette ses for det første af den sammenhæng mellem sygdom og synd, der

møder os i Avesta ganske som vi finder den andetsteds i oldtiden, f. ex. hos Jøderne. Som ved den blindfødte og den værkbrudne i evangelierne, menes det i Vend. 9, 51, at synden avler sygdom. »Hvem er det, Ahura Mazda! som vil tage fylde og væxt fra verden og bringer sygdom og død derind? — Det er den ugudelige Ashemaogha (en synder af den værste slags), som her i den legemlige verden vil rense det urene uden at kende forskrifterne for renselsen efter Mazdas lov.«

Tillige er sygdom syndens straf. Verethraghna, sejrens gud, går omkring og mønstrer mændenes rækker sammen med Mithra og Rashnu (Mithras domsfælle) og spørger: »Hvo sviger Mithra? Hvo bryder ed mod Rashnu? Hvem skal jeg i min magt slå med sygdom og død?« (Yasht 10, 107).

Men sammenhængen mellem legemets sygdom og åndens elendighed er ikke blot denne kausale. Der skimtes igennem Avestas betragtning en identitet imellem de to, ved hvilken alle åndelige onder, den hele verdens jammer, i grunden kommer ind under synspunktet sygdom.

Dette er ikke så let at bevise med et enkelt sted, men det fremgår af hele Avesta. Der er næsten ikke en gud, som ikke har prædikatet *baẹshazya,* den lægende. Først og fremmest Ahura Mazda selv, der i den første Yasht gentagende får denne betegnelse (v. 8. 12); men Ardvi og Ashi og Mithra og Verethraghna og Sraosha og Rama Hvastra og hvad de alle hedder — alle er de *baẹshazya.* Den sidste siger endog: »Dersom du bringer mig dyrkelse, så skal jeg sige dig et glimrende lægemiddel, som kommer fra Mazda, at den dødssvangre Anra Mainyu ikke skal overfalde dig og heller ikke trolde eller trolddom eller djævle eller mennesker« (Yasht 15, 56). Her står altså en lægedom som universalmiddel mod

alt det onde; og på lignende måde står lægedom ofte nævnet, hvor der er tale om gudernes frelsende magt, om menneskets frelse.

Navnlig ses det af den lægende kraft, der tillægges Somadrikken, Haoma. Om denne hedder det ideligt, at den er lægemidlet mod det ahrimanske onde, at den giver mennesket dets sundhed tilbage. »Med êt forsvinder det (af Ahriman) forvoldte fra dette hus, hvor man bestandig frembærer, hvor man bestandig lovsynger Haoma den lægende. Kendt er den sundhed *(dasvare),* som Haoma bringer« (Yasna 10, 7). Og (v. 9): »O Haoma! giv mig af de lægemidler, hvormed du læger, af de sejrsmidler, hvormed du er sejrrig!« V. 12: »I dig er lægekræfter efter Vohu Manos lov« og der sluttes v. 18: »disse er dine hymner, helbredende, sejrrige, lægende.« [1])

Beviset er ikke udtømmende, men nærmer sig dog til en godtgørelse af den formodning, man bestandig må nære under læsningen af Avesta, at syndens, at det ondes væsen er sygdom, og at frelsen er en helbredelse af denne sygdom, en restitution af den ved djævlevæsenet destruerede natur. Hertil svarer også det navn, der gives den forventede fuldkommenhed, den, der bestandig sættes ved siden af udødeligheden, nemlig *haurvatāt̨,* hvem vi kender som Amesha spenta. Den fuldkommenhed, Haurvatat udtrykker, rummer ikke blot det i etisk forstand fuldendte, men skal ofte være betegnelsen for det velbeholdne, det sunde, det frelste. Som sundhed har Darmesteter også opfattet Haurvatat, når han giver sit skrift om de to tvillingengle det motto: »*pour résister à maladie et mort*«, et ord, der er taget fra Vend. 20, 13.

[1]) Senere, da Haoma udelukkende blev sakramente bl. a. dødssakramente, heldtes den i øret på kommunikanten, hvilket i oldtiden var en yndet anbringelse af medikamenter.

Døden er djævlenes egentlige element. Ahrimans tilnavn *pourumahrko* — »den dødssvangre« — erindrer stedse derom. Dog er det kun de retfærdiges død, han har interesse af: ikke menneskeverdenens, men kun Mazdarigets ødelæggelse er hans id; derfor pønser han stedse på at volde de troende døden, og når det er lykkedes ham, sender han flux en Druj afsted for at tage den døde krop i besiddelse som et bytte der tilfalder ham og hans rige. Jo frommere den afdøde har været, desto større er djævlenes triumf. Men når en af deres Egne dør, så jamrer og klager de over, hvad Ahrimans rige har mistet; de forlader hurtigt den tabte ven; med ham er der ikke mere at gøre. Derfor kan den troende rolig berøre et ahrimansk lig eller ådsel; dêr findes ingen djævle, er ingen besmittelse at frygte. Dette fremgår af det idelig gentagne *mazdayasnya*, »mazdatilbedende«, som lyder ved omtalen af de mennesker og dyr, hvis lig skal renses og undgås; men særlig udvikles forholdet med udførlighed i Vend. 5, 35 f.: »Legemverdenes skaber, retfærdige! Når (den døde) er et fordærveligt tobenet uhyre, en uretfærdig dødssynder, hvad af den hellige ånds skabninger besmitter han da?« Svarede Ahura Mazda: »Såmeget som en frø, der er død ifjor, og hvis gift er tørret ud. — Når han er levende Spitama Zarathustra, så besmitter en sådan dødssynder den hellige ånds skabning; når han er i live, da slår han vandet og slukker ilden og bortfører koen og slår den troende mand banesår; men ikke så, når han er død.« Og til de andre ulykker, der nævnes, som han kan volde, så længe han lever, føjes det gentagende til: »men ikke så, når han er død.«

Denne forbindelse mellem død og djævel har nu for det første omgivet ethvert dødsfald i menig-

heden med en række af omstændelige forholdsregler, som bedst vil kunne ses i deres sammenhæng med de kirkelige skikke og forestillinger, der har dannet sig om døden; men på et langt større og mere gennemtrængende område mærker vi djævlenes dødbringende magt. Ti ligesom ufrugtbarheden er en naturens død, og sygdom en delvis afdøen af livets kræfter, således er den dødssvangre Ahriman på færde overalt, hvor den hellige renhed svigter på jorden: i urenheden (*akhti*, besmittelse, *ayaozhdi*, det liturgisk urene) har djævlene deres egentlige element. Den er djævlebegrebet, ligesom *asha*, renheden, er det guddommeliges egentlige kategori.

Intet arisk folk skælner så stærkt og så ideligt mellem rent og urent som Iranerne. Man tror sig hensat i en semitisk verden, hos Jøder eller Mohamedanere, ved denne dybe afsky og idelige ængstelighed for, hvad der er ikke kosher, og en sammenligning mellem Vendidad og Moselov bringer mange vigtige spørgsmål på bane. Ti Vendidad, Avestas lovbog, er en bog om renselser; i uophørlig gentagelse lyder Zarathustras spørgsmål til Ahura Mazda: Når en mand har besmittet sig med det eller det, hvad straf skal han lide, hvorledes skal han renses? Så kommer svaret om soning og renselser, enstonige bestemmelser om slagene med hestepisken og om de rituelle handlinger med vand og ild og gomez (oxeurin), om flytninger og fjernelser — omstændeligt og trættende.

Urenheden i Avesta strækker sig ikke ind i menneskenes næringsmidler således som hos Semiterne. Ti alle disse ting er skabte af Mazda, elementerne er hellige, og hvad der umiddelbart fremgår af dem, hører også hans rige til. »Intet, som jeg har skabt i verden, kan skade et menneske,« siger Ormuzd (se Da. eng. Vend. s. 51, n.). — Sålidt

er der tale om urene spiser, at tværtimod en spise eller drikke kan blive forbudt, fordi den er for ren for det urene menneske, som når det i Vend. 7, 70 kun under visse forbehold tillades en barselkvinde at drikke vand.

Iøvrig er urenhederne her i mangfoldige tilfælde de samme som i alle andre kulturer, der endnu har bevaret noget af den primitive karakter. Urene bliver mænd og kvinder ved deres kønslige udtømmelser — for kvinden er renselsesritualet yderst besværligt —; også den hele barseltid er fuld af forskrifter; og disse er ret karakteristiske for Avesta.

Ti kvinden skal, når hun har født, holdes så fjernt som muligt fra alle elementer: på en plads, som er ren og tør — altså vandfri —, hvor kvæg og hjorder og de troende færdes så lidt som muligt, 30 skridt fra vandet, og 20 skridt fra ilden, dêr skal der rækkes hende føde og klæder. Dette efter Vend. 5, 45 f., hvor der ganske vist er tale om en kvinde, der har født et dødt barn; Darmesteter har dog vistnok ret i at formode (eng. Vend. XCIII), at disse skikke har gældt for alle tilfælde; særlig for misfødselen bliver da kun den ubehagelige drik: oxeurin blandet med aske, hvormed »disse gravsteder i hendes moderliv overgydes«. Ti oxeurin rensede særligt for dødens besmittelse. Iøvrig er hendes spise kogt mælk og brød, også kogt kød og vin; men intet vand, uden hvis hun får feber, og så skal der mange formularer til, for at det ikke skal blive syndigt. Tilsidst efter tre dages forløb skal hun med grumme stor omstændelighed vaske sit legeme og sine klæder i gomez og vand, og så er hun endelig ren.

Også den menstruerende kvinde anbringes i en sådan indhegning og behandles så vidt som muligt på frastand. Fjærnelse fra elementerne og i det

hele fra Mazdas skabninger er her drevet endnu videre: det fremhæves, at alt træ skal ryddes bort fra hendes indespærringssted, og at dets hegn skal være så højt, at ikke engang hendes blik kan falde på ilden; hendes føde skal rækkes hende på tre skridts afstand i en skål af bly e. l., ti de ædle metaller må ikke besmittes af hende, og lerskåler kan ikke renses. (Vend. 16.)

Enhedspunktet for disse forskellige former af urenhed er, at alt, hvad der som ubrugeligt udsondres fra eller på anden måde forlader menneskets organisme, er urent og gør mennesket urent. Dette oplyses især af det mærkelige kapitel om hår og negle. (Vend. 17). At klippe disse medfører stort besvær, ti det afklippede må fjærnes med stor omhu. »Og da, når du, o Zarathustra! i denne legemverden kæmmer hår eller klipper hår eller skærer negle, så skal du bagefter bære det bort, 10 skridt fra troende mænd, 20 skridt fra ilden, 50 skridt fra vandet, 50 skridt fra baresmanknippet. Og der skal du grave et hul, 10 fingre dybt, hvis jorden er hård, 12 fingre dybt, hvis den er løs; og da skal du udsige disse stærke ord: »Af dette, o Asha! skal Mazda lade urter gro op!« Og med en kniv skal du da drage en fure omkring (hullet); 3 gange, 6 gange, 9 gange« (v. 4—6) — og endnu andre ceremonier vêd det samme kapitel at befale.

Også menneskets udånding er uren; derfor må præsten altid ved ofringen bære et mundbind, *paitidāna,* at hans urene ånde ikke skal besmitte den hellige ild.

Skal vi forstå disse mærkeligheder, må vi erindre, at det er modsætningen mellem liv og død, vi bevæger os i i Avesta; og denne altbeherskende kontrast afgiver inddelingsgrunden for bestemmelserne rent og urent. Alt, hvorfra liv er fjærnet, tilhører

døden og styrker dødens magt; derfor afskys det og bekæmpes som urent, og derfor bliver alt, hvorved det hæfter, gjort urent deraf. Og atter: Dødens magt er djævelens. Alt hvad der dør bort fra den troende, tilfalder djævelen, tilegnes af djævlen, besættes af djævle. Altså: Urenheds årsag er døden, dens væsen er djævlebesættelse; eller måske hellere: urenhed er besættelse, forårsaget af død. Renselsen er tilbageerobring til livet, fordrivelse af djævle, exorcisme.

Dette synspunkt er ikke ukendt i andre religioner, men Avesta har i kraft af sit særegne grundsyn drevet det frem og sat det på spidsen som ingen anden. Utallige er de exempler, Vendidad viser os på dette. Ret oplysende er den medfart, den menstruerende kvinde må lide. Ti ikke blot at hun fjærnes så langt som mulig fra den ahuriske verden, men hun sættes også på meget stræng diæt, *yēzi noiṭ nāirika nīuruidhyāṭ* — »for at kvinden ikke skal komme til kræfter«, hvad Darmesteter rigtig udlægger med ordene: »*as the fiend is in her, any strength she may gain accrues to Ahriman*«. — Hun hører djævleriget til sålænge, og det er djævelen i hende, der skal sultes. (Vend. 16, 7). — Denne urenhed har endogså, hvad vi allerede har nævnt, sin særlige Druj, djævlekvinden Gêh eller Jâhi, Ahrimans favorit og en af hans virksomste tjenerinder.

Den, der har rørt ved et lig eller en død hund, er uren. Hvorledes skal han nu renses? Han skal som sædvanlig grave huller i jorden og vaske sig med gomez og vand, og når han da har fået tvættet sine hænder, så begynder den egentlige uddrivelse.

»O legemverdenens skaber, retfærdige!« — Når de gode vande nå'r hans isse, hvor løber så dødsdjævlen hen? Da svarede Ahura Mazda: »Så løber den forlænds ned mellem øjenbrynene.« »Og når

vandet nå'r øjenbrynene?« »Så løber den bagom til nakken.« Og sådan må den arme djævel nu jage omkring i den besatte krop: fra nakken til kinderne; og så ud på det højre øre og så ud på det venstre øre, så ned på skuldrene og langs med armene, og op på brystet og bagom ryggen — — og således bliver det ved 30 vers igennem; tilsidst skal man løfte sig på tæerne og stænke hæle og fodsåler; så løber den ud i tæerne, først på højre fod og så på venstre fod, og når man så endelig står på hælene og stænker de venstre tæer, så styrter Drujen ud »i en helvedes fart, som en plettet flue, med knæene fremad og halen bagud, som et af de væmmeligste dyr.« (Vend. 8, 35—71).

Mod denne koalition af goldhed og urenhed, død og djævel må Mazdadyrkeren ruste sig til strid, og våbnene, han uafladelig må bruge, er ikke blot en mængde renselser, observanser og soninger, således som vi just har set et løjerligt exempel derpå, men også særdeles fornuftige foranstaltninger: han hæver sig gennem denne kamp til et virkeligt kulturarbejde, og en fuldbevidst sædelighed af strænge principer og med åndelig holdning sætter kronen på hans kamp.

»Det levendes fremme«, gudernes løsen, er også menneskenes opgave; men ved første betragtning tager deres arbejde sig rigtignok noget anderledes ud; man mærker overalt, at de vil fjærne urenhed, men ser kun lidet til, hvordan de derved kan vinde livet. Kun når man vêd, at urenhed er voldet af død, og døden af djævelen, kun da forstår man sammenhængen og ser livsviljen røre sig selv i de tåbeligheder, hvormed de plager livet af sig selv og andre. Først og fremmest gælder det om at værne det reneste af alt på jorden: de hellige e l e m e n t e r, fra død og djævlebesættelse. Men her rejste sig strax et drillende, praktisk spørgsmål: Hvad skal vi gøre med vore døde? Brænder vi dem, besmitter vi ilden,

jorder vi dem, krænker vi jorden; i vandet kan vi da heller ikke kaste dem. Perserne valgte da den sidste udvej: at anbringe dem i luften, eller rettere at overlade dem til noget, der i forvejen var urent: de ådselædende fugle og dyr.

Hvor ivrigt man i denne sammenhæng er betænkt på at holde ilden ubesmittet, mærker vi strax af de overordentlig strænge forholdsregler, der træffes mod ligbrænding, f. ex. Vend. 8, 73 f.: »Åndeverdenens skaber, Hellige! Når Mazdadyrkerne på deres gang, i deres løb eller under deres kørsel eller ridt støder på et ligbål, på hvilket en død bliver stegt eller brændt, hvad skal de så gøre?« Ahura Mazda svarede: »De skal slå den mand ihjel, som brænder liget, de skal bære bålet og dets underlag bort.« Og nu gælder det at rense (ikke at slukke) den stakkels besmittede ild, og det sker ved en fremgangsmåde, ikke mindre sindrig og ikke mindre udholdende end den, hvorved man fremstiller indpodningsvædsker i et moderne laboratorium. Man tager nyt og rent, helst liturgisk renset brændsel og tænder det ved den besmittede ild, hvorpå man anbringer denne sidste således, at den må gå ud. Ved den nye ild antænder man atter nyt, rent brændsel og lader derpå også den gå ud; og således bliver man ni gange ved, indtil man har fået en ild, hvori besmittelsen er så ringe, at den ikke kan gøre nogen skade.

At det med denne videnskabelige omhu for ilden kan blive et meget slemt tilfælde, når kødgryden koger over, vil man let kunne regne ud; men altfor sindrig en kasuistik bliver det dog, når Vendidad (5, 1 f.) retter følgende spørgsmål til Ahura Mazda: »Når en fugl har spist af et ådsel og derefter sætter sig på et træ og gylper noget af det spiste over træet, og dette nu fældes og bruges til brændsel — er ilden

da besmittet?« Heldigvis mener guden da selv, at tilfældet er noget for indviklet til at komme i betragtning. — Ja ilden må end ikke være i hus med den døde; når en troende har udåndet, skynder man sig at bære ilden bort, og maden koges i det frie, indtil den fulde renselse af huset har fundet sted, og alt, hvad der minder om døden, er desinficeret bort.

Hvad der iøvrigt sker med liget, når det skal stedes til hvile, er alt beregnet på at holde elementerne ubesmittede. Også vandet må man værne mod berøring med den døde; for regn og sne må liget vogtes nøje, og har det regnet så stærkt, at der har samlet sig meget vand på gravstedet, så må ligfærden opsættes, til det er tørt igen. Er regnen slet ikke til at undgå, må man skynde sig afsted med liget, og meget er der at tage vare, fordi det hellige vand har berørt den døde (Vend. 8, 4 f.). Også det vand, som findes i træ, glemmer man ikke i sin forsigtighed. Et lig må ikke lægges på træ; dets båre må være af jærn; og nødes man til at stille det hen på en træbrik, indtil det kan bæres bort, så dækkes denne med småsten, at træet ej skal tage skade.

Den sære udvej, Perserne fandt for ikke at lægge liget i jorden: luftfæstelsen — om man tør danne et sådant ord —, er ikke noget improviseret påfund, blot dikteret af de religiøse forudsætninger. Skikken er brugt adskillige steder, blandt vilde stammer, hvor der da iøvrigt hyppigt sigtes på en lufttørring af ligene, en slags mumiekonservering. Og hvad særligt Iranerne angår, da beretter Herodot, at denne ligfærd var en medisk skik, idet man i de ældste tider sandsynligvis blot har bragt de døde op på toppen af bjærgene, »langt bort, hvor der er mange rovdyr og fugle,« — en fremfærd, som Vendidad

endnu i nødsfald anbefaler (6, 45)[1]. At ikke alle Iranere har båret sig ad på samme måde, ser vi for det første af kongegravene i Persepolis, der vidner om, at Perserne oprindelig har brugt klippegrave som alle andre østerlændere; og ret drilagtigt røber adskillige af de ord, som Avesta bruger om døden og hvad dertil hører, at man har kendt noget mere til ligbrænding i ældre tid, end man gerne vilde indrømme. Således er det ikke sjældent at kalde døden for *aoshaṅh* (√ *ush*), hvilket egentlig betyder brænding *(combustio)*, ja selve det tårn, man rejste for derpå at udsætte ligene, bærer et meget fortrædeligt navn, nemlig *dahma* af √ *dah*, brænde, altså brandstedet, bålet. Når der ivres så stærkt imod ligbrænding, og det er noget, man kan risikere at støde på, »når man går eller løber eller rider eller kører«, så må det være noget, Zarathustrierne har haft i deres nærhed, og den ortodoxe ligfærd har altså haft adskillige modstandere at overvinde, før den trængte igennem; den har, som vi ser, forfulgt sin sejr med den yderste konsekvens — kun de sproglige efterklange er i deres uanselighed sluppet for tiltale.

Selve Dakhma'en, »stilhedens tårn«, eller »benstedet« (*astudān*, hzv.), således som det står endnu i de parsiske egne i Persien og Indien, med sin lave bredbugede rundmur, øde og stinkende, omsværmet og besudlet af gribbe, (efter folketroen også af djævle), pestsvangre og gyselige (Vend. 7, 58), er et særdeles kunstigt apparat, helt igennem beregnet på at holde døden borte fra elementerne. Allerede i den indre konstruktion har man symboliseret denne afstand ved at omvinde tømmerværkets grund-

[1]) Også Tibetanerne har fjærnet ligene på denne måde (se Bahnson: Ethnogr. II, 593). Det kunde bekræfte de Harlez's formodning, at Iranerne har ståete under indflydelse nordfra.

pæle med en snor af guld eller bomuld, der billedligt skal betegne, at det hele tårn slet ikke står på — og altså ikke besmitter — den hellige jord. Også vandets helligdom må skærmes mod besmittelsen; derfor er taget skråt, at fugtigheden kan løbe af, og mange rør og ledninger fører vandet bort, ned i underjordiske brønde, der er anlagt med megen omtanke.

På det flade tag, der skråner mod midten ned mod en rummelig tørbrønd, som danner bygningens indre, lægges ligene hen i koncentriske rækker, lig af mennesker og hunde i værdig forening; nøgent må menneskeliget være, ubeskyttet mod luftens opløsning, mod gribbe, hunde og schakaler. Og når kun de afædte knogler er tilbage, kastes de gennem taghullet ned i den store knoglebrønd. De stakkels fyre, som må udføre dette arbejde, regnes for urene og holdes ude fra menneskenes selskab. — Efter et vist åremål skal Dakhma'en rives ned, et arbejde, der i Avesta skildres som særlig fortjenstligt (Vend. 7, 51 f.). Det synes dog, som om Perserne ikke har skøttet videre om denne fortjeneste, men holdt sig mere til besparelsen, som fulgte med brugen af de gamle Dakhma'er; ti nedrivningen hørte i tidernes løb fuldstændigt op.

Så mange omstændigheder knytter sig til menneskets død; end talrigere er imidlertid de forholdsregler, man må anvende overalt, hvor man støder på rester af døde dyr. Når en Mazdatroende finder et ådsel i vandet, så skal han tage sko og klæder af og kækt gå ud i strømmen og tage den døde krop op; og er den så rådden, at den går istykker, skal han se at sanke stumperne op; derved vil han erhverve sig megen fortjeneste. Sålænge dette ikke er gjort, skal vandet betragtes som urent og udrikkeligt. Det besmittede skal så godt som muligt ledes

bort, og først senere bliver vandet brugbart (Vend. 6, 26 f. 34). På lignende måde må mælkens renhed varetages. Har en ko spist (græs, som er berørt af et) lig eller ådsel, er den uren i et år og dens mælk udrikkelig. Ejheller må man spise korn, som er ådselsmittet, før det er spredt, tørret og vadsket (Vend. 7, 33—35).

Jorden selv er det naturligvis vanskeligere at holde ren fra dødens urenhed; men man gør sit bedste. Et helt år må den mark, hvorpå et lig eller en død hund er fundet, ligge brak, og når nogen med forsæt henkaster noget sådant på marken, så er der usigelige kvaler at udstå, før han får sonet den forbrydelse. Af samme grund skal lerkar, som har rummet noget dødt, renses adskillige gange; ikke fuldt så galt er det med metalkar, fordi de opsuger det mindre. Og da nu alle menneskets sekreter og udtømmelser betragtes som noget dødt, så må ting, der berøres af disse, underlægges renselser efter akkurat samme princip, som den følelige berøring med den djævelske død. Vi kender den persiske tro, som voldte Grækerne såmegen morskab, når de færdedes derovre, nemlig at det var en stor forbrydelse at spilde sit vand ned ad benene. Hvo sligt bedriver, siger Vend. 18, 40 f., han skaffer Drujen livsfrugt og må igennem det hele litani af daglige bønner og bekendelser, hvis han vil undgå denne tort. Men på samme måde må sygdomssmitte afværges fra alle ting, f. ex. ved yderst indgående renlighed med sengklæder, som umiddelbart har berørt den døende. Er de på nogen måde besudlede af hans udtømmelser, skal de brændes; hvis ikke, skal de blot vadskes, men grundigt: lædertøj vadskes tre gange med oxeurin, skrubbes tre gange med jord og skylles endelig tre gange med vand; hænges dernæst i tre måneder ud ad vinduet for at udluftes.

Er klæderne af uld, får de dobbelt så skrap behandling (Vend. 7, 10 f.).

Dette ser jo særdeles hygieinisk ud, og selv om man efterhånden opdager, at al denne renlighed slet ikke sker for de menneskers skyld, som skal bruge disse stoffer, men for stoffernes egen skyld: at det er vandet som vand, som element, og mælken som vandholdig vædske, jorden som helligt stof og lerkarret, fordi det er lavet af jord, man interesserer sig for, ja selv om vi havner i den efter vore moderne begreber urimelige påstand, at det først af alt er ildens renhed om at gøre, — så er det dog hygieine altsammen, d. v. s. antik og særlig persisk hygieine, og det i en fuldt rationel og tilbunds praktiseret gennemførelse. Ti disse elementer er jo verdens lægemidler; besmittes de, da mister jordens salt sin kraft, og hvormed skal det da saltes. De er kampmidlerne i den store verdensstrid, og ligesom det — hvad vi senere skal se — i den kirkelige kultus fornemmelig går ud på at holde dem ved magt, således er også det daglige liv en kamp for elementernes renhed og dermed for verdens lægedom. Om der da går menneskeliv i løbet under denne lægekunst; om menneskelige kræfter hæmmes og ødes under observansernes endeløse tvang, om barselkvinden — hvis galt skal være — bukker under for de lange renselser, så gør det mindre til sagen; det vigtigste er, at feberen forlader patienten. Det er jo ikke for hendes skyld, at kuren er foreskreven; det er for sygdommens skyld: for at få den ud af verden; det er for Ormuzds riges sejrs skyld, at hun skal sultes, til djævelen i hende er kreperet.

Det er med andre ord det stik modsatte af moderne hygieine, ligesom det efter vore begreber også er den bagvendte verden at forbyde ligbrænding, men anlægge en pesthule som en Dakhma i nær-

heden af en by. — Når nu denne hygieine lejligheds-vis kommer menneskene til gode, som når man renser vand og mælk og sengklæder, så er det da for det første, fordi renlighed er en god ting, der gavner dem, der varetager den; og dels fordi menneskene jo også er en del af verden; og selv om de ikke er fuldt så vigtige som ild og vand og hunde, så må de jo også passes og plejes, hvor det gælder at holde sygdom og urenhed ude. Her er der da et udgangspunkt for en rationel lægekunst, hvilken Perserne, efter det ry, der i oldtiden og endnu i den arabiske middelalder gik af deres læger, må have drevet med iver og held, — af Avesta selv får vi kun sparsomt begreb derom; men dens egentlige lægebøger er da også gået tabt.

Da nu det Onde, hvad enten det går ud over elementer eller mennesker, efter sit væsen er djævlebesættelse, så er det intet under, at djævle**fordrivelsen** må være den virksomste kur derimod, og der er ikke tvivl om, at de mange maninger og besværgelser, hvori Mazdadyrkeren daglig har færdedes, og hvormed hans præster var væbnede, har været betragtet som virkelig helbredende. »Jeg undsiger Daeverne, de onde, de slette, de usande, de ondsindede; jeg siger mig løs fra Daever og Daevadyrkere, fra troldmænd og deres slæng med tanker, ord og gerninger og med ydre tegn« — det er den bedste medicin, en Zarathustrier kender; dermed er han nået til sygdommens rod, og derfor lyder denne formel stedse, hvor præsten begynder at tage fat, og stedse det monotone omkvæd: »bort fra dette hus, fra denne bygd, fra dette herred, fra denne provins«. Den mazda-yasniske kirke selv med hele dens kultus og alle dens skikke er en sådan »Heilanstalt« — det tyske ord har just det tankens dobbeltspil, vi søger: den vil frelse ved at kurere, men den ku-

rerer ved besværgelser, og så ved en renkultivering af de hellige stoffer og elementer, som er verdens lægemidler.

Vi skal betragte denne kultus i dens sammenhæng; i det små drev Mazdadyrkeren den samme praxis dagligt i sit hus og i alle påkommende tilfælde. Men ved siden af bønnerne, som altid holdtes rede, var selve den materielle renselse: vadskningen altid det håndterligste hjælpemiddel. Den virksomste lud, man kunde vadske med, var, som vi har set, oxeurin, hvilket såvist ikke skulde gøre tingene renere, allermindst efter zarathustriske principer, hvor et sådant sekret jo skulde være det pure djævelskab. Men denne vædske kom fra det hellige dyr og var ærværdig også ved sin brug fra fordums tid og blandt alle stammefrænder. På dette punkt er Arieren løbet af med Iraneren; han var racebestemt til at ære dette arcanum, og det bruges den dag idag blandt indoevropæiske folk, ikke blot blandt Indiens gammeltroende befolkning men også i Europas godtroende almue; den appetitelige blanding af oxeurin og potaske er endnu i det fjærne Bretagne et folkeligt husråd for barselkoner. Derefter er rindende vand det gode middel mod urenheden, og selv hvor der blot stænkes med det som med klærkenes vievandskost, viger djævlene tomme for tomme, som vi har set det i den pudsige forskrift om renselsen for den, der har rørt ved et hundeådsel.

Ved siden af disse vadskninger breder bodsgerningerne sig over den troendes liv, men rigtignok i en anden form og med en anden hensigt end i de fleste andre religioner. Om nogen slags askese er der ikke tale — den vilde jo kun svække den troende i hans kamp, og vi skal høre, hvor langt man tager afstand fra den —; men pønitensen kan ellers være hård nok, hvad man erfarer ved at

læse om de kirkestraffe, der pålægges dem, der har forsyndet sig. F. ex. ved at kaste så meget af en død hund på jorden som spidsen af en lillefinger. Det indbringer synderen 30 slag med hestepidsken; er stykket så stort som en hel finger, da 50 eller 70 slag; er det et helt ben, da 400 slag, og sådan stiger det op mod de tusind, som man skal have for en hel hund. (Vend. 6, 10 f.). Eller for at nævne et tilfælde, som der dog er nogen mening i: hvis mænd ypper kiv med hinanden og truer med våben, så skal de have af hestepidsken fra fem slag til to hundrede slag, og hvis de sårer hinanden, selv om det kun er ganske let, så bliver det strax de 200 slag. (Vend. 4, 17 f.). Dette synes såre grusomt, især når man betænker, at hundrede pidskeslag de fleste steder, hvor denne straf anvendes, plejer at medføre døden; men det er i virkeligheden slet ikke pidskeslag, der er tale om. Strafferedskabet, der i sin egenskab af »lydighedsvirkende« kaldes *sraoshavarez,* og hvis tugtelser pålignedes af en præst af samme navn, kaldes med sit beskrivende navn *aspahẹ ashtra,* »hestespyd« eller »hestebråd«; har altså været en spids stang, hvormed hestene, der førtes om i flokke, dreves frem. Denne brugtes nu, ikke til smertelige revselser men til lette småslag, som pønitenten kunde tildele sig selv eller lade sig tildele efter tid og lejlighed, idet hensigten med denne kedsommelige adfærd åbenbart har været at drive djævelen ud af den syndige krop. Dette sidste kan man se af, at slagenes antal slet ikke bestemmes ud fra noget strafferetsligt synspunkt, men kun efter den grad af besmittelse, som forsyndelsen medfører. Et overlagt mord er sonet med 200 slag, medens et uvilkårligt sædspild skal straffes med 800, og blot den simple ting at finde et ådsel på marken og komme til at røre derved, straffes endog med

1000 slag. (Jfr. Vend. 4, 40—43 med 6, 10 f., nærmere oversigt over de forskellige straffe hos Da. S. B. E. IV, Introd. V § 20.) — Altså igen en lægekur, et middel mod besmittelse, — og det er endda blevet de moderne Parsis for besværligt, så de har afløst det med pengebøder.

Den strænge og store sammenhæng, der bærer alle disse forestillinger om besmittelsen og dens bortfjærnelse, er noget ganske særlig zarathustrisk. Ingen kodex har som Vendidad bragt system i urenheden og begrundet den så ensartet. Betragter vi imidlertid systemets enkelte led nærmere, vil vi efterhånden finde, at de fleste er vel kendte også i andre religioner og folkeskikke: en hist og en her; ja ligheden holder sig ingenlunde indenfor den race, Perserne hørte til: det semitiske område lader sig her afsøge med nok så meget udbytte som f. ex. det indiske; og trænger man mod vest op i racens evropæiske forgreninger, bliver overensstemmelsen endnu sparsommere. Forsåvidt kan man tale om noget, som man ellers skal være varsom med at nævne: noget fælles Orientalsk.

At ligenes udsættelse ikke var noget særlig zarathustrisk, men en gammel medisk skik, ja at man støder på den også i fjærne verdensdele, har vi allerede omtalt; men endnu hyppigere træffer man den besmittelse ved berøring af det døde, som blev grundlaget for hele Persernes purifikationslære. Om Babylonerne siger Strabo (16, 1. 20), at de tog sig i vare for denne besmittelse; det samme kan Sahrastani melde om Sabierne (II, 76. Haarbr.); i det syriske Hierapolis regnedes den afdødes slægt for uren i 30 dage (Luc. de Syr. dea 53). I Moselov finder vi gentagne bestemmelser, der ikke er såmeget forskellige

fra de persiske. »Hvo, som rører ved en død, ved noget menneskes lig, han skal være uren i syv dage«; »når et menneske dør i teltet, da skal hver den, som kommer ind i teltet, og alt det, der er i teltet, være urent i syv dage.« »Og hver den, som rører ved nogen på marken, der er ihjelslagen med sværd, eller ved en død eller ved et menneskes ben eller ved en grav; han skal være uren i syv dage«. (4. Mosebog 19, 11. 14. 16; 31, 19; jfr. 3. Moseb. 21, 1. 11). Også hos Grækerne var dødehuset urent (som man bl. a. ser det af Euripid. Helena 145 f.); den, der havde betrådt det, rensede sig, når han forlod det igen, ved at stænke sig af et vievandskar, som var anbragt ved døren. Og ikke blot huset, men sognet, hæren, flåden, hvor et dødsfald har fundet sted, må underlægge sig en lustration; således Alexanders hær efter at kongen var død. Romerne betegnede dødehuset med en cypresgren for at advare folk mod at betræde det; (Plut. Sulla 35) *polluti funere* turde ikke ofre. (Se overhovedet Dillmanns komment. til Numeri 19, hvor disse og flere steder findes anførte). Hos Inderne, som efter slægtskabet at regne skulde stå Perserne nærmest i denne sag, er den noget afsvækket. Manus lovbog kender vel den almindelige urenhed ved berøring af lig og dødeben (5, 64. 87), men dens mange bestemmelser om den slags urenhed angår væsentlig kun den afdødes slægt *(sapiṅdāḥ)*. Forældre og de tidligere generationer besmittes ved barnets død, og besmittelsen stiger med den afdødes alder og rang, navnlig hans religiøse rang. Vi er med andre ord her inde i den overgang fra dødsbesmittelse til sørgestand, der efterhånden har ført civilisationen bort fra det første og ind i det sidste. I Indien tog sagen imidlertid samtidig en menneskeligt set højst uheldig vending, idet besmittelsestanken indførtes i kastesondringen og fører

til den afsky for berøring af de lavere stillede, som er så hæslig at se i Indien.

Hvad nu det levende menneskes urenheder angår, så er de lige såvel kendte i nabokulturerne som hos Perserne selv. Grundtanken, at de menneskelige udsondringer overhovedet er urene og gør uren, er tydeligt fremsat i Manu 5, 132—35, hvor det hedder, at alle åbninger nedenfor navlen er urene, og hvor der tales om »menneskelegemets tolv besmittelser«, nemlig alle sekreter og excrementer (v. 135). Navnlig er der stor enstemmighed, både hos Indoevropæere (dog ikke de nordiske) og Semiter om, at de kønslige sekreter gør uren. For Indernes vedkommende er dette klart nok af Manu 5, 63 og 2, 181; om Babylonerne beretter Strabo det (l. c.) og Porphyrios om de ægyptiske præster, som måtte rense sig ved et bad, før de igen kunde forrette de hellige handlinger (De abst. 4, 7, anført hos Dillmann til Lev. 15). Den 3die Mosebog 15, 1 f. har udførlige forskrifter derom; og hvor alvorligt man tog sig sagen, ser vi af Josefus (Arch. 17, 6, 4), der kan fortælle, at ypperstepræsten Matthias måtte suspenderes, fordi det var overgået ham i templet. Qoranen (4, 46) påbyder en vadskning efter denne urenhed, før man atter må bede, og Araberne havde i det hele et særligt udtryk for den form af besmittelse.

At kvindernes urenhed kræver liturgisk renselse, er en så almindeligt udbredt anskuelse, at den knap behøver nærmere påvisning. Robertson Smith konstaterer det for alle Semiters vedkommende (Rel. Sem. 447 f., jfr. også den mærkelige sydarabiske indskrift i Hommels Altisr. Überlief. 322, not., hvor en kvinde ofrer, fordi hun på en festdag og under sin urenhed har nærmet sig en mand). Manu (5, 65. 85) erklærer ikke blot hende selv, men den, der rører hende, for uren, og blandt Romerne udtaler Plinius

(H. N. 7, 64): »nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis mirificum«, hvorpå han vidtløftigt fortæller, hvorledes alt i naturen visner og ødelægges af denne udsondring.

Denne sidste udtalelse, der i virkeligheden gør kvinden til et giftigt væsen i hendes periode, letter os forståelsen af de overordentlig strænge forholdsregler, som Perserne traf i dette tilfælde; når de bogstaveligt talt satte hende i bur sålænge og rakte hende føden med lange skeer o. s. v., så er det hendes skadelighed (efter persisk betragtning: besathed), man vil holde sig klar af. Ellers er det af vigtighed at bemærke, at vi i intet af de her omhandlede, udenlandske tilfælde synes at mærke noget til den begrundelse, som Perserne stedse bygger på, at sekreterne er urene, fordi de er døde og dermed djævlebesatte. Selv hvor den ydre lighed hensætter os i samme sfære som Persernes, når f. ex. Inderne rensede sig efter de daglige udtømmelser med jord og vand (Manu 5, 134), når Jøderne i krigstilstand nedgravede deres excrementer udenfor lejren (5. Moseb. 23, 13 f.), en skik, som også Araberne kendte (Wellhausen: Reste arab. Heidenth.[2] 173), og som blev et vigtigt led i Essæernes daglige renlighed, så er begrundelserne her blot de udvortes, at lejren hører Herren til og ikke må være uren, at solen ikke må skinne på sligt o. s. v.; ja når den talmudtro Jøde brænder sine afklippede negle, et træk, som man vil erindre fra Goldschmidts »En Jøde«, så er det for ikke at møde neglene på opstandelsens dag.

De fleste af disse begrundelser gør indtryk af at være sekundære. Hvad det oprindelige synspunkt har været, såvel for dødens som for sekreternes urenhed, svæver vi i virkeligheden i uvished om. Animistisk interesserede forskere som Robertson Smith

(a. skr. 449 f.) og Stade, i hans Israel. Gesch., vil forklare det ved lighed med de primitive tabu-skikke, idet f. ex. Smith identificerer urenhed og hellighed og lader tingene være urene, fordi de er hellige, ɔ: tilhører guden. Dette synspunkt er med et vist held brugt til forklaring af adskillige tilfælde af urenhed hos Semiterne (f. ex. ved urene dyr; S. Reinach vil også gennemføre det for Kelternes vedkommende, Revue Celtique 1900, 269 ff.); men for Persernes vedkommende måtte der endnu betydelige undersøgelser til, før den forbindelse kunde opspores, der fører til en animistisk eller totemistisk forklaring af urenhedslæren. Vejen måtte være den at påvise, at en væsentlig del af de ting, der blev betragtede som »ahrimanske«, oprindelig har været viet guddomme, som Zarathustrismen afskaffede. Men en sådan påvisning er særlig vanskelig, fordi teologien her så konsekvent har kastet broerne af, der førte tilbage til det gamle. Darmesteter har imidlertid forsøgt det (Orm. et Ahr. s. 281 f.), idet han nævner enkelte sikre tilfælde, hvor mytiske forhold har virket bestemmende på læren om rene og urene dyr. Når f. ex. skildpadden og påfuglen betragtes som ahrimanske, medens bæveren er såre hellig, så har dette tydeligt nok en mytologisk grund; men når Darmesteter deraf vil udlede, at det mytiske er hovedsynspunktet for dyrenes inddeling, så må denne slutning mødes med protest. Grundreglen er, at rovdyr, slangekryb og kornædende dyr er Ahrimans, og at de dyr, der hjælper mod disse, er Ormuzds, se navnlig Bundehesh's udførlige fortegnelse over slangefortærende dyr og fugle, blandt hvilke slangefalken særligt fremhæves (Bund. 47, 7). Men når man, som Darmesteter (§ 228) ved slanger forstår skyer og uvejr, slipper man jo forholdsvis nemt udenom naturhistorien.

En anden udredning af forholdet, som måske vilde lade sig gennemføre, er den, at djævleforklaringen, som blev den zarathustriske teologis alfa og omega, skulde være noget primitivt iranisk (og måske arisk), der fra en tilfældig og brudstykket tilværelse er hævet til almen gyldighed i kirken; og måske vi da for de ariske folks vedkommende må gå den vej at forklare de indiske og romerske rudimenter ved det synspunkt, der blev helt gennemført hos Perserne, så at f. ex. Manus lære om sekreternes urenhed og Plinius' mirificum måtte forstås ved hjælp af tanken i Vendidads dæmonologi, — at der hos Inderne er Raxasas (dæmoner) på spil i vederstyggelige ting, synes sikkert.

Ihvertfald bliver vort resultat af alle disse overvejelser, at Vendidads system ikke er et pludselig opstået, improviseret Hele. Det har, som alle ritualsystemer, sit stof i det forefundne, i bestående folkeskikke og overtro, i en nedarvet religiøsitets påbud. Og disse fæstnes nu ydermere ikke blot ved at drages ind i den rituelle sammenhæng, men også ved den teologiske begrundelse, man giver denne og alle dens led. Og intet præsteskab har på dette punkt arbejdet så ivrigt og så heldigt som det zarathustriske; det har ved dualismens hjælp gjort den samtlige urenhedslære til en eneste tanke og derudfra formet den hele bodspraxis over samme læst og rettet den mod det eneste mål: renhed for død og djævle.

Man kan beundre dette system, men kun for dets arkitektur. I virkeligheden er det jo kun den grandiose gennemførelse af en ren og skær overtro, og havde Avestas etik ikke andet at byde på, så måtte vi, med al respekt for dens konsekvens, vise

den hen blandt de ganske primitive sædelærer. Men vadskning og besværgelser og hestepisken er ikke det hele, og heller ikke det største, ved denne moral, hvor bredt disse ting end har overgroet Mazdadyrkernes daglige liv; den samme sans for livets praxis og for livets fremme, som gav Gathatidens sædeliv dets særpræg og dets rang, danner bestandig en kærne i den persiske kirke og giver den interesse som kulturmagt. Hvorledes dette tog sig ud i Mazdatroens grundlæggelsestider, har vi haft lejlighed til at se; den senere kirkes betragtning af sagen udfolder Vendidad for os (3, 12. 13. 22. 28):

»Legemverdenens skaber, retfærdige! Hvilket er det første sted i de to verdener, som er jordens lykkeligste?« Svarede Ahura Mazda: »Det er der, o Spitama Zarathustra, hvor en troende mand går frem med offerved i hånd, med somaperse i hånd, i samstemning med troen, anråbende den vangrige Mithra og Rama Hvastra, den sejrrige.«

»Legemverdenens skaber, retfærdige! Hvilket er det andet sted, som er jordens lykkeligste?« Svarede Ahura Mazda: »Det er der, hvor en troende mand bygger hus med arne og køer, med viv og børn og meget kvæg, og hvor nu fremdeles i dette hus kvæget trives og retfærdighed trives og græsningen trives og kvinder og børn og ild og al velsignelse trives.«

»Legemverdenens skaber, retfærdige! Hvilket er det tredie sted?« »Visselig, det er der, o Spitama Zarathustra, hvor man dyrker mest korn og græsning og frugttræer; hvor man vander den vandløse jord og afleder vandet fra den fugtige.«

»Det fjerde sted er der, hvor der avles mest kvæg og oxer; det femte sted er der, hvor kvæg og oxer giver mest vand fra sig.«

— — — —

»Legemverdenens skaber, retfærdige! Hvem er den første, der nyder jorden med størst glæde?« — »Det er den, der udgraver flest af de kuler, hvor døde hunde og mennesker er gravede ned.«

»Hvem er den anden?« — »Det er den, der nedriver flest Dakhmaer, hvor menneskers lig er henlagte.«

»Hvem er den tredie?« — »Det er den, som ødelægger flest af de ahrimanske boliger.«

Den fjerde er den, der, som det før blev sagt, dyrker mest korn og græs og vander og dræner jorden. Og dertil føjes nu: »Ti ikke er den jord lykkelig, som længe ligger udyrket hen; sådanne steder skulde have en god bebygger; (?) — her går en fuldvoxen pige rundt, som længe gik barnløs; sådanne skulde have gode mænd.«

»Den, som, o Spitama Zarathustra, arbejder i denne jord med venstre arm og med højre arm, med højre arm og med venstre, ham vil den bringe rigdom. Ret som en elsket kvinde bringer sin kære husbond en søn, liggende på sit leje, således bringer den ham rigdom.«[1])

Den, der ikke dyrker denne jord med venstre arm og med højre arm, med højre arm og venstre, til ham skal jorden sige: »Du mand, der ikke dyrker mig med begge arme, visselig her skal du stå ved den fremmedes dør og gå blandt dem, der tigger deres brød; ja visselig, du skal sidde udenfor, og levninger skal man bringe dig, bringe dig fra dem, der er rige.«

Det er et folk, der priser sit livs og sin virksomheds lykke: det stedfæstede bo med arneflamme, med hustru og børn, med kvægets og de dyrkede markers velsignelse. Agerbruget er, som det synes,

[1]) Masc. i *nā fryo* o. s. v. er dunkel. Sammenhæng vilde kræve fem.

den senere kulturform; ti i den ældre Avesta tales der udelukkende ud fra et nomadisk standpunkt. Her i vort sted er markdyrkelsen nå't så vidt som til vanding og tørlægning af jorden, ja, hvad man med rette har anset for tegn på en endnu mere fremskreden kultur: man nøjes ikke med det græs, jordbunden af sig selv byder kvæget, men driver ligefrem græsdyrkning. Den berømte persiske frugthave begynder allerede at plantes, »træer for kommende slægter«, langsynede bestræbelser for slægtens vel, altså fuldstændig overvindelse af den nomadiske omflakken. (Nærmere i Geiger: Ostiranische Cultur, §§ 18, 19.)

Men hyrdelivet, den iraniske kulturs begyndelse, var dog ingenlunde dermed forladt. Så strænge og sparsomme de vilkår end var, det havde at byde, står det dog for Avestas poetiske betragtning med et skær af ideal fortryllelse. Med en overbevisning om Irans fortrinlighed fremfor alle jordens lande, der slår enhver indvending til jorden, forbandt Perserne en tro på hyrdelivets herlighed, der var blevet en del af deres religiøse bevidsthed. I sagn og tro ophøjes det til menneskehedens lykkeligste livsform; vi så det i guldaldersagnet, beretningen om Yimas herredømme, »da jorden var fuld af flokke og hjorder og mennesker og hunde og lysende, skinnende bål« og måtte udvides gang på gang, at kvæg og oxer og mennesker kunde gå frem efter deres tykke (Vend. 3, 4—5).

Vi mindes, hvor stærkt de gathiske sange forpligtede til dette hyrdeliv. Således Yasna 35, 7: »Tilbedelsen af Ahura Mazda holder vi for det bedste og køernes fodring, såvidt vi formå det; det beflitte vi os på, og det lære vi andre.« Det var ikke to sideordnede og tilfældig sammenføjede led, ikke et tankeløst usammenhængende: frygt Gud og pas din

forretning! men det er Avestas grundtanke set fra to forskellige sider. Kvægavlen, køernes fodring, er i den ældre Avesta billedet for den hele menneskepligt, det etiske værk, man skylder Ahura Mazda, og altså det praktiske udtryk for religiøsiteten. Dette ideal bliver også stående for den senere Parsisme, selv om det faktiske bondeliv nu overvejende har fået karakteren af agerbrug.

Den djævlefordrivende virkning, der efter kirkens systematiske tankegang giver dette kulturliv dets sidste begrundelse, kommer ikke frem i Gathaerne. Desto tydeligere ser vi den i Vend. 3, i fortsættelsen af de stærke udtalelser om jorddyrkelsens velsignelse, vi har fremført i det foregående. Der hedder det (v. 30 f.): »Legemverdenens skaber, retfærdige? Hvad er Mazdareligionens væxt?« Svarede Ahura Mazda: »Det er ivrig korndyrkning, Spitama Zarathustra! Den, der dyrker korn, øver hellighed, han fører Mazdareligionen mægtigt fremad, han nærer Mazdareligionen med 100 tilbedelser (?), 1000 altergaver, 10 000 ofringer.«

Det næste vers er det desværre umuligt at oversætte fuldstændig; jeg anfører Darmesteters hypothetiske oversættelse (eng.): »Når bygget kommer op, forfærdes djævlene; når kornet gror højt, dåner djævlenes hjærter; når kornet bliver malet, jamrer djævlene; når hveden kommer op, slås djævlene på flugt. I det hus kan de ikke blive, fra det hus drives de bort, hvor hveden kommer således frem. Det er som glødende jærn blev vredet dem i halsen, der, hvor der er rigdom på korn.«

Det er kun versets enkeltheder, som er usikre; grundtanken: at djævlene ligefrem fordrives, efterhånden som kornet gror frem, er uomtvistelig; det krasse slutningsudtryk ligeså. — Det er i sådanne populære håndgribeligheder, Vendidad plejer at om-

sætte den ældre Avestas langt fornemmere tanker. Hvad der i Gathaerne stod som den etiske dåd fremfor alle, den, hvormed det godes princip skulde føres til sejr og den evige livslykke vindes, det bliver her til helt overtroiske forestillinger om menneskeværkernes skjulte kraft og magiske virkning. Dog er det kun to forskellige trin i den samme tankegangs bevægelser. Grundbetragtningen: at det praktiske livs bestræbelser fremmer den religiøse udvikling og netop er det, religionen kræver, står urokkelig fast under de skiftende former og skærpes kun desto mere, altsom dens udtryk bliver plumpere.

Denne synsmåde er — som alle disse led af Zarathustrismens system — enestående ved den styrke, hvormed den gennemføres, men hvad den siger, er ikke i og for sig noget uhørt. Løsgående forestillinger om, at det er Gud velbehageligt, at menneskene trives og formerer sig, og at det er religiøst fortjenstligt at dyrke sin jord og passe sin dont, ja at man kan fordrive djævlene dermed, finder man allesteder, hvor kulturreligioner er i opkomst. Størst interesse fortjener her de semitiske Baaldyrkeres forestillinger om, at landets opdyrkning øger gudens landemærker. Thi de frugtbare steder er »Baals land«, og selv om man herved egentlig forstår de af naturen frugtbare pletter i modsætning til de ved menneskehånd opdyrkede distrikter, så tjente dog disse menneskelige jordbrug til at formindske de øde egne, hvor Baals og menneskers fælles fjender: vilddyr og dæmoner huserer, og derved blev overrisling, agerbrug og alt, hvad der kan gøre jorden nyttig, i virkeligheden en kamp for guden og med guden (som Robertson Smith udførlig har påvist det i sin Relig. Sem. 92—123).

Her var en begyndelse givet, som godt kunde have ført til lignende tilstande som de persiske, hvis

man nemlig havde lagt vægt på slutningen: altså er enhver kulturhandling gudsfremmende og djævlefordrivende, altså hellig og en del af gudstjenesten. Men denne logiske udvidelse af den primitive landboreligion (dėt er jo nemlig det, den praktiske Parsisme er) foretog Semiterne ikke; de valgte den anden vej, man kan gå ud fra de samme forudsætninger, nemlig at betone venskabet med den frugtbargørende gud og sikre sig dette gennem alskens offerydelser af førstegrøder og måltider; med andre ord: de vandrede den mageligere kultusvej, den, Perserne forsmåede.

Den jødiske profeti tog bestemt afstand fra hele Baalsvæsenet, ja udviklede sig i protest mod dette, og førte dermed også bort fra den kultusvej til gudens gunst, hvori Jøderne havde lignet Baaldyrkerne, indtil den babyloniske landflygtighed gav dem ganske andre ting at tænke på; dog finder vi enkelte ytringer af, at jødefolket også efter denne katastrofe i sin sunde verdenssans har tillagt det praktiske arbejde, særligt jordbruget en vis, hellig betydning. Ligesom der hos Jesaja (kap. 28) tales om, at bonden under sit arbejde er inspireret af Gud, således skildrer Ordsprogene den »retfærdige« (ɔ: den, der står i det rette gudsforhold) som en mand, der har omsorg for sit kvægs liv, og priser den, der dyrker sin jord, i modsætning til dåren (også et ord med religiøs bismag), der løber efter løse ting eller tager sig unyttig vandel for (Prov. 12, 10—11).

Det er ganske vist kun sparsomme berøringer; men de fører dog ind til den virkelige lighed, der har været mellem Perseres og Jøders syn på livet og opfattelse af Guds vilje: deres fælles fjærnhed fra askese og mystik og andre uproduktive tilstande, deres overbevisning om, at trivsel og velfærd er Gud velbehageligt, at mennesker skal »opfylde jorden og

gøre sig den underdanig«, og at man tjener Gud dermed. Den holdt sig væsentligt hos Jøderne, selv i Farisæernes goldhed — hvor der iøvrigt også er en berøring med Persernes golde side: observansen og renselserne.

Ser vi fra disse åndsfrænder hen til Persernes folkefrænder: Inderne, så må vi forbavses over den afstand, der er imellem de to nabofolk i dette praktiske kapitel. Ikke et ord i Vedaerne om fornuftigt arbejde for gudernes skyld: alting slugt af offerhellighed og kultusgrådighed. Her er en anden trolddom bleven rådende: den, der ved gunst og gave og leflen og smigren og vindesyg devotion vil binde og tvinge guderne til at mætte det menneskelige begær. Altid fordringer på guderne, ingen fordring til mennesket selv, — andet end præstepenge og rituel askese! Og bonden bag sin plov har ingen anden tanke, end at der hvert minut skal komme en gud og hjælpe ham; at han selv har en guddommelig hjælp at bringe verden, falder ham ikke ind. Rig-Veda IV, 57 er en sådan plovsang fuld af smålig tryglen. Her ser vi det primitive menneske i hans forvirrede særguderi og i hans ængsteligt besværgende fetichisme. Alting i optativ! Der er intet, han stoler på, hverken sig selv eller de ting, han har mellem hænder; alt kan gå galt og gå i stykker.

»Med »markens herre« (ɔ: ved denne særguds hjælp) vil vi opdyrke denne mark; køer og heste skal han føde og vise os sin gunst. Du markens herre! udgyd den kvægende bølge over os, ligesom koen giver mælk; måtte der forundes os ren og rettidig regn, lind som smør! Liflige vorde os planterne, måtte himmel og vand og luft være os hulde. Markens herre være os god! Måtte vi følge efter ham uden at komme tilkort! Lykkeligt føre oxerne, lykkeligt mændene, ploven igennem med held! Måtte

skaglerne være velknyttede, slyng brådkæppen godt! Çuna og Sira (to regnguder), lån øre til dette ord, og regnen, som I har beredt i himlen, nedgyd den her på dette sted! — Fremad, du lykkelige plovfure, vi priser dig med ærefrygt, at du kan blive os lykkelig og frugtbar! Indra tage fat på denne fure, Pushan (vejguden) lede den fremad. Måtte den fugtes og give grøde år for år. Måtte ploven vende jorden vel, og mændene følge oxerne lykkeligt! Parjanya (regnguden) og Çuna og Sira skænke os lykke!« — Syv guders hjælp og endda en hel del lykketræf for at få draget en sølle plovfure! Og furen selv må der idelig bedes til, for at den skal arte sig vel. I dette sidste, i plovfurens tilbedelse, er der dog noget, der minder om landbrugets hellighed, navnlig i senere tider, hvor den ophøjedes til en særlig guddom (Sita), en gudinde, der i det episke eventyrdigt Ramajana var såre virksom til at fordrive djævlene. I dette sidste træk er der en åben vedgåen af, at landet helliges og vindes for guderne ved at lægges under ploven. Ellers kender jeg kun et eneste udsagn, hvor det praktiske synspunkt bryder igennem hos Inderne og sætter erhvervslivet på dets plads. Midt i de mange renselsesregler i Manus lovbog står der et enkelt vers, som går ganske på tværs af de andre. »Af alle renselsesmåder er den ved at erhverve besiddelse den bedste; den er ren, som vinder velstand med rene hænder, ikke den, der renser sig med jord og vand.« (Manu 5, 106). Ganske vist er det ikke såmeget selve erhvervet som det at erhverve med renhed, vægten lægges på, men det, at det moralske føres ind i det praktiskes verden, giver os dog noget, der smager af den avestiske religions fortrin.

Og dog kan man ikke nægte, at Persernes stammefrænder, både Indere, Grækere og Romere — har haft et fortrin fremfor Perserne i deres sakrale

forhold, den nemlig, at de vilde vikle sig ud af de primitive observansers trældom. Selv Moselov med al dens skræk for urene dyr har dog et ord om, at »kilde og brønd og damme, som deres ådsel falder i, skal være rene, og om det falder på nogen såsæd, som skal sås, så bliver denne dog ren« (3. Moseb. 11, 36—37) — og netop på sådanne punkter er Perserne jo endeløse og meningsløse. Men også Manu vil have mening i tingene, og lovbogens smukke ord om, at »pigens mund og den arbejdendes hånd stedse er rene« (5, 129—30), er en sådan livets protest mod de sakrale lænker. Adskillige udsagn i den senere Vishnupurana (22, 47—55) går ud på det samme: at hvad der umiddelbart er i brug eller i funktion ikke må hæmmes af renhedsforskrifterne; og hvor befriende virker det ikke at læse det ord hos Manu (5, 133), at »jord og luft og ild, som har rørt ved urene ting, dog stedse er rene«. Det er aldeles nøjagtigt det modsatte af, hvad Vendidad mener om den ting — vi mindes alt, hvad der måtte ske for at rense den besmittede ild, og den stakkels mark, der måtte ligge brak i et år, fordi der havde ligget en død hund på den.

Men Perserne vidste en anden vej til at redde livet: ikke ved at lade livet tage afstand fra det sakrale, men ved at føre livet ind i det sakrale: kvægavl og agerbrug, ernæring og forplantning, værkflid og sædeliv, alt hvad der tjener til livets fremme får sin plads ikke blot i Ormuzds vilje og til Ahrimans bekæmpelse, men det får ved dette sidste sin ligefremme plads i pønitensen; det bliver kirkestraf, — man får absolution ved at gøre gavn.

Videst udfoldet ser vi en sådan straf i Vend. 14, 1 f. (drab af en bæver): Synderen skal her, til bøde for dyrets sjæl, først underlægge sig 1000 slag med *aspahę-astra* og dernæst bringe Ahura Maz-

das ild 2000 dragter rituelt renset offerved og samle præsten 10,000 bundter baresman (bedestave). Dernæst skal han dræbe 10,000 bugkrybende slanger og 10,000 af dem, »der går som hunde«; og skildpadder, firben og frøer, og tudser, myrer og termiter, regnorme og fluer — alt skal han ødelægge i 10,000-tal; så igen en række ydelser af rituel interesse, nemlig en stor mængde redskaber til ofringen. Dernæst skal han give fuldstændig udrustning til en sværtbevæbnet mand; og nu det interessante:

»Et helt sæt redskaber til agerbrug og kvægavl skal han fromt og venligt give en troende mand til soning for (bæverens) sjæl.« Af de enkelte, der nævnes, forstår man »en stenperse« og »kornkværn« og (rimeligvis) en spade til at skovle og grave med« (v. 10). Dernæst skal han give de troende et vandløb af en hunds bredde og dybde og et stykke frugtbart pløjejord; dernæst forskellige ting til husbygning og husudstyr. Tillige skal han slå 2 × 7 broer over vandløb og opfostre 44 hundehvalpe samt rense 18 hunde for skab og utøj — eller hvad det nu kan være. Desforuden skal han betale sølv og guld og småkvæg og give en troende mand en af sine søstre eller døtre, en mandbar, jomfruelig pige til ægte, og endelig skal han traktere 18 troende mænd med kødmad og anden spise og give dem godt at drikke.« (Jfr. også Vend. 19, 70 f.)

Den lystelige udgang på denne strænge bod viser os, at man ikke blot vil skaffe livet fremme ved arbejde og ydelser, men også ved at føje livsdriften. Mod faste og kønslig afholdenhed taler Vendidad med yderste bestemthed: »Lad ham (præsten) forkynde dette ord: Ej er der hos dem, der ikke spiser, styrke til retfærdighed, styrke til landbruget, styrke til at avle børn. Ved at spise lever alle legemlige skabninger; når de ikke spiser, dør de bort« (Vend.

3, 33). »Den, der spiser rigelig kødmad, han griber Vohu Mano bedre end den, der ikke gør det — — han er den mand, som kan gøre modstand; han bekæmper Ashto-videthus og den selvflyvende pil; han modstår vinteren, selv om han klæder sig tyndt, og det tyranniske menneske slår han for hovedet; han kan stride mod den onde dødssynder, der ikke vil spise.« (Vend. 4, 48—49, hvori Darmesteter vistnok med rette ser polemik mod Manikæismen, ligeså det følgende; v. 47): »Og nu, hvad den gifte mand angår, da siger jeg dig, Spitama Zarathustra, at man skal kalde ham større end den ugifte, husherren større end den husløse, faderen større end den sønneløse, den besiddende større end den ejendomsløse.«

Protesten mod askese følger nødvendig af Avestas høje agtelse for legemet og alle livsfremmende legemligheder. Det voldsomme sammenstød med Manikæerne, der anså materien for det onde og derfor søgte at opnå hellighed ved at tilintetgøre legemet, var, skønt det fra persisk side var ment som en kætterforfølgelse, i virkeligheden en dybt indgribende kulturkamp og det stærkeste vidnesbyrd om, hvor uvilkårlig Zarathustras disciple så livets sandhed i livets bevarelse.

Så langt er livet altså ført ind i kirken, at præsten værner om en umiddelbar hævdelse af selve det menneskelige, der ikke kunde være kraftigere i en fra det kirkelige ganske løsreven etik. Ja sansen for mennesketrivsel gør dette præsteværn til en stræng moral, hvor det gælder om at skærme slægtens forplantning; ikke blot hvad renheden byder og forbyder, men også hvad livsfremmet kræver, bliver her til ubøjelig lov. Vilkårligt spild af mandlig kønskraft er en usonlig brøde (Vend. 8, 27); omgang med en kvinde i hendes regeltid anses for så

stor en udåd som at brænde sin egen søn (16, 13, jfr. 15, 7). Også omgang med den svangre kvinde, til hvem mælken er kommet, er meget syndig (15, 8). Den besvangrede skal underholdes, indtil barnet er født; hvis ikke skal faderen straffes som en morder (15, 5 f., jfr. Yasht 17, 59). Til gengæld er kvinden også pligtig ikke at foretage noget til hinder for fødselen; Vend. 15, 9—24, omtaler forskellige former af fosterfordrivelse: hvis hun på elskerens opfordring går til en »gammel kone« og får hende til at ødelægge fosteret ved vand og urter, så skal alle tre være skyldige og straffes, formodentlig på livet (jfr. v. 15 m. v. 10: *aẹtahm āyush,* »på deres liv« skal gerningen gengældes). At den offentlige mening her, som hos os i vore dage, har fremtvunget forbrydelser, ses af det ord, hvormed behandlingen af dette spørgsmål ender: »Lad hende ikke af frygt for folk gå hen og dræbe sit foster!« (Vend. 15, 9 f.)

Stærkest fordømmes naturstridig usædelighed. På dette punkt er Avesta uforsonlig: »Den mand, der lader sig bruge til utugt af en mand eller som bruger en mand til utugt, han er en djævel, en djævledyrker, et djævlens kar; han er en djævlehun, han er selv en djævel, han er helt en djævel; han er før sin død en djævel, og efter sin død vil han blive et djævlespøgelse.« (Vend. 8, 32).

Nogle af disse bestemmelser, f. ex. den om beskyttelse af den besvangrede, gælder også om husdyr. I virkeligheden er det også en menneskelig raceavl, de tilsigter; den personlige kyskhed er middel til dennes fremme. Dette er utilistisk, men det er antikt, og ganske særligt den persiske oldtid sigter ikke i den forstand på individet, som vor moderne etik. Men er Perserne således end antikt begrænsede, så er de på den anden side dog ikke bundne i det primitive. Hvis man har ret til at opstille

følgende fire trin i moralens udvikling: den primitive familieetik, den antike samfundsetik, nutidens romantiske enkeltmandsetik og fremtidens mål: den frie samdrægtighedsetik, vil dette måske klare vort blik for Avestamoralens beliggenhed. Vi vil hurtigt finde, at den er kommet ud over primitiviteten, men er endnu ikke nået til personligheden. — I den kinesiske samfundsordning har vi et endnu levende exempel på den egentlige familie-etik, hos Perserne er denne allerede i Vendidads tid forsvunden; vi hører meget lidt om familielivet, og religionen er ikke til for at opbygge dette; den er jo heller ikke animistisk. Den sigter højere end til huskresen; den stiler tydeligt mod samfundet. Men just fordi dette samfund er religiøst bestemt, får det en karakter af menighed, der svarer ganske godt til den kommunale sognejord, hvorpå Vendidads mennesker i virkeligheden går: »bort fra denne bygd, fra dette sogn, fra denne provins« manes djævlene i formularerne; videre går ramsen aldrig; der er, som hos Russeren, langt til Czaren. »Den kongelige herlighed« er rigets værn og magtens tinde, men dens hellige flamme lyser i det fjærne; det er husilden og altrets Atar man varmer og renser sig ved.

Men netop hvis vi med præsten vil gå ind i huset og høre den velsignelse, han tilønsker dette, vil vi fornemme, at vi ikke er i den blotte husligheds sfære, hvor sønlig pietet mod levende og døde fædre med samt familielivets kyskhed og oprigtighed er alt, hvad der forlanges, således som vi ser det i Kinesernes dagligmoral (se Edkins: Relig. in China[2], 117). Vi ser det af Yasna 60, 5, — en slags hustavle, der i sædvanlig dualistisk form byder os en hel lille etik: »Måtte i dette hus lydighed sejre over ulydighed, fred over ufred, gavmildhed over gerrighed, ydmyghed over hovmod, sandhed over

løgn, renhed (retfærdighed) over bedrag!« Dette er gode husdyder, men de er ikke tænkt blot til husbrug. Det er en fortegnelse over Persernes yndlingsdyder. De gælder hele menigheden og alle troende, såvel som det enkelte hus.

Desuden er de ikke blot moral: »Lydigheden« er ingen drengepligt eller tyendelov eller endog blot en borgerdyd. Det er selve den hellige *sraosha,* den stedse nærværende hørighed mod Ormuzds guddommelige vilje, således som allerede Gathaerne indskærpede den (jfr. s. 92); »Ydmygheden« er ingen maskulin formaning til husets kvinder, men selve »den gode Armaiti«, den, Ormuzd foretrak, da han skulde vælge, ligesom dens modpart »hovmodet« er den djævelske opsætsighed imod hans regimente. Begge disse dyder kan altså tillige forstås som et udtryk for rettroenhed. Det samme gælder om »sandheden«: *arshukhdho vāx,* »det retsagte ord«, modsat »det urigtig sagte ord«, er sine steder noget ligefrem rituelt, og når det gælder lægfolk, som her, kan det være den korrekte bekendelse af præsternes lærdom, af den mazdayasniske tro. Ligeledes er man aldrig sikker på, om »gavmildheden«, *rāiti,* ikke har en bismag af altret og præstepungen; og de sidste ord af formularen: »renhed« eller »retfærdighed«, som skal herske over »bedrag«, kan, om det skal være, uden videre oversættes: »Asha over Drujen«.

Det kan derfor ikke nytte at ville oversætte disse ord på kristeligt og sige: salige ere de ydmyge, de fredsommelige, de barmhjærtige, de rene af hjærtet o. s. v. Det er et inderlighedens sprog, som Avesta ikke kender, mindst i en sådan simpel bekendelse af lægmandens trospligter. Men alle religiøse bestemmelser i Avesta er *eo ipso* også sædelige bud, og således udtrykker alle disse optativer samfundspligter, som ethvert troende menneske har at un-

derlægge sig, nemlig at man skal lystre og holde fred, respektere og hjælpe hinanden, og ikke snyde og bedrage sine mennesker; — og det er da også i denne almenmenneskelige og almennyttige sfære, at den egentlige Avestamoral bevæger sig.

Ikke altid er det dog let at danne sig et billede af denne; dels fordi der tales så abstrakt, dels fordi man så tidt plumper ned i det sakrale, bedst som man tror sig i det rent moralske. Det tydeligste indtryk får vi af en bekendelse, der hedder *Frastūyę̄*, og hvormed enhver må indlede sin egentlige syndsbekendelse *(Patet)*. Den findes i Yasna 11, 17—19 og 12, 1 f.: »Jeg priser og påkalder de gode tanker, ord og handlinger; jeg øver al god tanke, ord og handling og afholder mig fra al slet tænken, talen, handlen, og jeg priser renheden,« (hvorpå der nu bedes et *ashem vohu* — »den gode renhed«). »Jeg forsager djævlene, jeg bekender mig som Mazdatilbeder, tilhænger af Zarathustra, fjende af djævlene; jeg følger Ahuras lov. Jeg bekender den gode, hellige ydmyghed, måtte jeg komme i besiddelse af den! Jeg sværger, at jeg vil afstå fra tyveri og kvægrov; jeg afskyr plyndring af landsbyer; jeg lover husherrerne roligt liv og færden, så og det kvæg, hvormed de færdes på denne jord. I ærbødighed mod retfærdigheden sværger jeg dette med håndsopløftning. Ikke vil jeg fra nu af øve plyndring eller volde ødelæggelse mod mazdadyrkende bygder, ej heller tragte efter legem og liv.« Dette er, som man ser, nomademoral, omvendelse fra røverliv til et minimum af skikkelighed, og besynderligt må denne plumpe forsikring i senere, forfinede tider have taget sig ud i persiske herrers og damers mund. Men sådan slæber jo enhver folkereligion om med en primitiv morals rudimenter, og særligt Perserne kunde aldrig glemme, at de engang havde været røgtere.

Betryggelsen, der er nåt ved denne bekendelse, er, som man ser, sikkerhed på ejendom og liv. »Du skal ikke stjæle« (eller rettere: »røve«), »du skal ikke ihjelslå«. Det sidste bud står iøvrig mærkelig svagt i Avesta. Vi har omtalt, at der er sakrale straffe for mænd, der ypper kiv og truer eller sårer med våben, stigende straffe for sårets eller kvæstelsens størrelse, men det kan dog ikke blive til mere end 90 pidskeslag; kun hvis han undlader denne soning, voxer brøden føleligt; ti da bliver den sakral. En særlig avestisk begrænsning ligger også i den omstændighed, at det kun er drab på den troende, der straffes. Således synes ihvertfald Vendidad at tale (5, 48), og efter hele opstillingen kan det vel kun være fortjenstfuldt at ombringe en vantro, der jo tilhører Ahriman. Vi træffer det igen i Rivayaterne, hvor »den, der dræber en ren mand«, nævnes fremmest blandt dødsskyldnerne (jfr. Spiegel: Avesta II, 14). Så strængt har man dog altså i senere tider taget det; i Avesta selv, i Vendidad, findes drabsmanden ikke blandt dødssynderne (jfr. Vend. 15, 1—8), hvad der tager sig såmeget mærkeligere ud, som denne lovbog jo på alle mulige måder værner om liv og forfølger den, der dræber det. Dog lader også dette sig forstå: Disse mænd fra gamle dage har vel været meget pedantiske i spørgsmålet om liv, — men sentimentale var de ikke; de regnede det vel endnu for ærlig dåd at slå sin fjende og sin avindsmand, og da de fra nomadelivets vildhed droges ind under en krigerstats kultur, så blev de ikke blødere om hjærtet for det. Men også en dybere betragtning, som vi ret strax skal møde, ledede her deres tanke. — Kun fra det egentlige rovmord, fra den røveriske voldsmand tager man fuldstændig afstand, som vi ser det af den bekendelse, vi tog til udgangspunkt; han kan ikke tåles under ordnede tilstande.

Derimod kan tyven straffes på sit liv, som vi ser det af Yasna 11, 3 *(tāyūm peshōsārem* ɔ: som har forbrudt sit hovede), og al forgribelse på næstens ejendom forfølges skarpt, selv hvor den skjuler sig under indirekte former. Således ivrer Vendidad (4, 1) mod dem, der låner uden at give tilbage: »Den, der ikke gengiver, hvad han har lånt, når det kræves af ham, han stjæler tingen og plyndrer manden. Og det gør han ved nat og dag, sålænge som han beholder sin nabos ejendom hjemme, som om det var hans egen.« Dette stemmer meget godt med Herodots beretning (I, 183), at Perserne anså det for det næstværste de vidste, at gøre gæld. Grunden hertil, som Herodot anfører, men rigtignok kun som en blandt andre, at det er fordi gælden fører til løgn, findes ikke i Avesta. — Det nævnte vers af Vendidad (4, 1) fører ind i den nøjeregnende kontraktlære, hvorigennem det moralske ærligheds-begreb får sin juridiske udformelse. Der er mundtlig overenskomst og der er håndslags pagt, der er kontrakter til fårs og oxes, mands og marks værdi, og i straffen for deres brud regnes med hundredefold erstatning til den brøstholdne eller hans arvinger, medens synderen selv skal underlægge sig bødeslag fra 300 slag og opefter. Der er altså både juridisk og kirkelig afsoning.

Vi har under omtalen af Mithra og Rashnu Razista tilstrækkelig omtalt den vægt, Avesta lægger på selve pagtslutningen, og (s. 153) nævnet den strænge formular, der indleder edsaflæggelsen. Når der nu tilmed i Mithrayashtens første strofe siges så stærkt et ord som, at »den mand fordærver det hele land, som bryder sin ed eller pagt«, så skal vi ikke forsmå den oplysning, dette udtryk bringer os. Det er ingen superlativ, det er en begrundelse. Denne forbrydelse er almengyldig; den går ud over alle,

ti den ophæver folkeretten; derfor må i bogstavelig forstand al landsens ulykker komme over den, der øver den. Men netop denne begrundelse hjælper os til at forstå det, vi for lidt siden måtte undres over: at morderen kan slippe så billigt. Hvad han spolerer er jo nemlig kun et enkelt menneskeliv, — og hvad er det imod hele menneskelivet? Sådan er den antike tankegang. Offences against man injure only one man; offences against gods endanger all mankind. Darmesteter, hvem denne sætning skyldes[1]), tager Demosthenes' Neaira og Ælians Atarbes til vidne på, at Grækerne har tænkt på samme måde og taget langt blodigere hævn over samfundets besmittere end over mordere. — Måske det ikke vilde være nogen skade til, om vi under vore moderne forhold og i moderne forstand gjorde noget lignende. Samfundsbesmittere fattes os ikke.

Retfærdigheden, som vi er vant til at betragte som Persernes herskende ideal, skjuler sig bag *Ashas* begreb og kan derfor aldrig tørthen konstateres som en avestisk grundidé. Persere er ikke Romere, eller rettere, de er som de ældste Romere: de har ikke frigjort det Juridiske til en selvstændig magt; det ligger end i det sakrale svøb, der kaldes renhed. Skulde »Justitia« have sit eget ord på avestisk, måtte man ty til gudenavnet *Rashnu razista.* Men selv om ordet svigter, er dog sagen selv i høj grad tilstede i Avesta; ti hvad er Mazda selv andet end et retfærdighedens princip, der nøje skælner ondt fra godt og dømmer efter ubestikkelige regler? Vægtskålen, som Rashnu holder, viger intet hårsbred, og Asha selv tildeler straffene nøjagtig efter

[1]) Indledn. til eng. Vend. V, § 20; han henviser til Ælian Hist. Var. V, 17 og Diodor. XII, 58. og slutter med ordene: if we had a Latin or a Greek Vendidad, I doubt whether it would look more rational (than the Persian one).

deres værd. Den matematiske gengældelse er Persernes kriminalprincip: øje for øje og tand for tand. Sådan er alle Arda-i-Virafs helvedessyner, og Sad-dar fortæller (kap. 4) et lille træk, der er lærerigt nok: En konge havde levet i sus og dus, i vellyst og uretfærdighed alle sit livs dage; men en dag, da han på marken gik forbi en tøjret ged, der forgæves rakte sig frem mod et knippe hø, havde han sparket knippet hen til den. Han kom senere i helvede, helt omspændt af luer; kun hans højre fod rakte udenfor ilden. — Også i virkelighedens verden gennemførte Perserne uretfærdigheden strængt, og som vi har set, at den, der ikke betaler sin gæld, skal bøde såvel med penge som med pønitenseslag, således fuldbyrdes altid den jordiske retfærdighed på synderen, hvad præsterne end måtte foreskrive om ham; højst en trediedel af straffen kan afsones kirkeligt. Selv om den rå Kambyses fortæller Herodot et træk, der netop ved sin brutalitet er et yderst talende vidnesbyrd om Persernes retfærdighedssans: På sit tog i Ægypten hørte storkongen om en dommer, der dømte for gunst og gave. Han lod ham da henrette og flå, lod huden garve og hans dommersæde betrække med dette læder. Dernæst udnævnte han hans søn til efterfølger, og bad ham mindes, hvilken stol han sad på. Når Kyropaidien beretter, at de persiske drenge i skolerne oplærtes i retfærdighed ved selv at gøres til dommere over deres kammerater, så fortjener dette tiltro — disse drenge blev jo oplært til at være æmbedsmænd.

Derimod er det endnu af Vendidad vanskeligt at se, om det Herodotiske ord om, at drengene lærte at tale sandhed, vil sige andet, end at de blev oplærte i deres religions sandheder, opøvede i dette *arshukhdho vāx*, det retsagte ord, som vi har set i

dets rituelle og dogmatiske betydning. Den personlige sanddruhed har — såvidt vi kan se — endnu ikke i denne ældre periode frigjort sig ret som moralsk faktor. Ord, som kunde betyde »sanddru«, er vanskelige at finde i Avesta: *erezu,* der ofte oversættes ved »sand«, betyder »ret«, den rette vej, den rette lære, den rette præst; Zarathustra kaldes *erezu,* fordi han er den rette, o. s. v. og derfra må afledningerne forstås, så at det smukke, simple ord i Yasna 40, 11, *hyāma ashavanō ereshyā ishtēm rāitī,* der kunde lyde som den pure moral: »måtte vi være retfærdige, sande og gavmilde med vort gods«, snarere må forstås kirkeligt: »rene, på rette vej, rundhåndede (mod præsten)«.

Det er dog ingenlunde præsten alene, der skal nyde godt af den runde hånd. Godgørenheden mod de fattige, der allerede mødte os i Gathaerne (f. ex. Yasna 34, 5), voxer stedse rigeligere frem og skattes som en hoveddyd, stedse dog kun, når den øves mod de troende. I Vendidad 3, 35 trues den med det dybeste helvedes kvaler, som ikke »fromt og godt giver til den rene mand, som arbejder i jorden« (partc, *verezyāṭ* er her dat. og ikke nom.; jfr. Da.s franske overs. modsat den engelske). Altså er det her ikke præsten, men bonden, gavmildheden skal glæde; i den 22de Yasht, hvor den fromme sjæl prises af sin himmelske samvittighed, er det også særligt gavmildheden, som er på tale: den onde skildres som spotter og afgudsdyrker, som en, der ikke vil give almisse men holder sit korn under lås og lukke; den gode som den, der lovsynger og ofrer og glæder den retfærdige, hvad enten han kommer fjærnt eller nær fra« (v. 13). Her består almissen altså i korn, måske der ved gavmildheden mod agerdyrkeren særligt tænkes på såkorn. I Vend. 18, 28—29 er det kødspiser, der skal gives bort, og det siges med

prangende ord, at når En med fuldkommen fromhed giver en troende mand et par høns, da er det som han havde skænket ham et hus med tusind søjler, tusind bjælker, tusind store vinduer og tusind små. Og den, der giver en troende et stykke kød så stort som en hane, ham vil jeg ikke spørge to gange, når han skal ind i paradis, siger Ahura Mazda.« I Sraoshas forhør over Drujen, som følger umiddelbart efter dette sted, tilstår den Onde da også, at hendes første boler er den, der, når en troende beder ham, ikke giver ham blot en smule af sit ophobede gods, hvormed der især tænkes på gamle klæder (jfr. Da. til stedet og hans henvisninger).

»Ti Ahura Mazda vil ikke, at sådanne ting skal gå til spilde«, ikke for en skilling må der gå tabt, ikke såmeget som den tråd, pigen lader drysse fra spolen« (Vend. 5, 60). Denne sparsomhedens formaning gentages i Vendidad og afslører os den økonomiske baggrund, på hvilken de zarathustriske dyder hæver sig; ikke blot, som vi har set det, i bondelivets skriftmæssige lovprisning, men også under nye sociale tilstande agtes stedse alt erhverv, al flid som hellig og fortjenstfuld. »Husherren er større end den husløse, den besiddende større end den besiddelsesløse«, siger Vendidad (4, 47) og med samme praktiske blik fordømmes al uvirksomhed. Dovenskab er en dæmonisk tilstand: »du lade Druj!« siger Sraosha til djævlekvinden. Også mod søvnens langhåndede djævel Bushyasta advares der, og morgenens fugl er hellig, fordi den kalder menneskene ud af søvnens arme: »Stå op mennesker! Bed »Ashem vohu«, den djævlebetvingende bøn. Se der kommer den langhåndede Bushyasta, han, der luller hele den levende verden i søvn og siger: sov længe menneske, det er ikke tid for dig endnu.« (Vend. 78, 14).

Når derfor Auerbach etsteds klagende udråber: »Warum hat keine Religion vor allen andern das Gebot: du sollst arbeiten?« så kan han trøste sig. Men rent bortset fra, om det er en religions egentlige mission at holde mennesker til, hvad livets nødvendighed dog nok tilsidst vil lære dem, og om der ikke er gjort nok så godt arbejde i religiøse samfund, der ikke særligt har dette bud, som f. ex. det kristne eller mohammedanske, — ja selv hos Buddhisterne, hvem det direkte er forbudt at arbejde —, så er det tillige et spørgsmål, om selv de virkelystne Persere så arbejdet som livets højeste lykke og verdens endelige mål. Eskatologien lærer os noget andet: målet er salighed, livets frie udfoldelse uden pligtens trykkende bud. Og i denne verdenstid var der dog allerede en forsmag derpå, den vi også hører nævnt i hin indholdsrige hustavle, nemlig freden *(ākhsti)*, der skal sejre over ufred. Dette begreb har naturligvis sin militære side, som når det siges om krigs- og dommerguden Mithra (Yasht 10, 29), at han holder fred og ufred i sin hånd for folkene. Men dermed er ikke alting sagt: I Yasht 11, 15 afspejler just den sidste verdenskamp, den Mazda skal føre mod vredens dæmon Aeshma, sig i et ønske om freden, »den alvenlige« *(ham-vaintīm)*, der modstår kiv og had; og i Vispered 8, 4 forklares dette nærmere som »ro og uskyld«, hvorfor den også i Yasht 11, 14 jævnstilles med *urvaiti*, venlighed. Det er de stille idealer, man skuer hen imod tilsidst, men som man nok allerede vil have hos sig i huset.

Vi har af Gathaerne tilstrækkelig grundig lært, at Avestas moral er utilistisk. Vort kendskab til Vendidad har ikke svækket dette indtryk; der fortsættes stedse i den samme bane: det er et herskende og blivende træk ved den oldpersiske sædelære. Men

Vendidad belærer os om, i hvor høj grad moralen tillige er sakral, og heller ikke på dette punkt har den foretaget nogen forandring. Med rette siger Fibiger: »Mazdadyrkerens samvittighed må betegnes ikke som den almenmenneskelige samvittighed, men som gru for det urene, d. v. s. både det syndige og det vederstyggelige. Deri er den vistnok ikke forskellig fra nogen oldtidsreligion, ti den almenmenneskelige samvittighed kommer først frem, når ånden, gennem de forskellige opfattelser af det vederstyggelige, ved reflexion har klaret sig ud af det nationale. Forsøg på at frembringe den træffes først på religionernes seneste trin, og fuldbåren er den først blevet i den kristelige protestantisme. Mazdatroen hører til de religioner, der mindst have reformeret sig; den har trolig ført sine oldtidsforestillinger med sig til den dag idag.« (IV s. 52).

Men selv hvor Avesta vil forme en egentlig etik og se bort fra det nyttigt-hellige, så er der endnu et hylster, hvoraf dens sædelov aldrig får viklet sig ud, nemlig det formelle og abstrakte, der ganske vist giver den dens strenghed og konsekvens og derved forlener den med en vis højhed; men en ulidelig stivhed og tørhed følger med disse gode egenskaber og fornemmes endnu stærkere end disse. Navnlig den idelige dualistiske opstilling gør denne moral til en trættende ting: »Alles schwarz und weiss wie ein preussisches Schilderhaus« som Schopenhauer etsteds siger om en Nyplatonikers etik.

Dette skriver sig nu ikke fra nogen tilfældig form ved Avestamoralen, men kommer af, at dens sædelighed ikke når ud over det, der i en vis elementær forstand kan påtvinges alle, — hos den Enkelte: redelighed, tugtighed og arbejdsomhed, i samfundslivet: retfærdighed, orden og endrægtighed. Dette er altsammen ypperligt som bjælkeværk for en kultur og

er af blivende værdi for et folks politiske livsførelse. Men udover dette samfundsmoralens nøgne skelet kommer det ikke, selv hvor det er individets dyder, der skal bestemmes. Der, hvor det virkelige menneskeliv begynder, d. e. hvor den enkelte personlighed melder sig med sit krav på livet, der slipper Avestamoralen op. Det individuelle og spontane har den intet blik for; for virkelighedens mellembestemmelser har dens Prokrustesseng intet mål; ej heller har den opdaget de uinteresserede følelser som en selvstændig magt, hverken æstetisk eller religiøst. Avesta kender det ophøjede, men ikke det skønne; derfor kan dens moral ikke hæve sig til den græske menneskeligheds højde. Den kender forpligtelsen, men ikke frigørelsen; derfor kan den ikke hæve sig til det kristne gudsforholds højde. Den avestiske Perser har ikke forløst samvittigheden fra loven og ikke sat skæl mellem loven og religionen; han har samme ord for samvittighed, lov og religion: *daēna*. Hans lov er sakral og hans religion nomistisk, og hans samvittighed går op i begge disse ting.

Imidlertid må det ved hele dette regnskab erindres, at Persernes moral er ikke udtømt med Avestas. Medens det meste andet gik tilbage ved overgangen fra Avesta til Pehlevilitteraturen, fra Achæmenidekirkens kanoniske tid til Sasanidetidens tradition, så er moralen ubetinget gået fremad. De fleste Pehleviskrifter indeholder moralske overvejelser, og i enkelte af skrifterne er disse ikke blot meget indgående — hvad disse forfattere nu altid er — men også, efter persiske forhold, dybtgående.

Man får af denne litteratur det indtryk, at Parsipræsterne, jo mere tidernes ugunst har vanskeliggjort deres kultus, har søgt deres trøst i tre udveje:

den skolastiske kateneordning af de gamle, kære tanker og forretninger; den kiliastiske forhåbning om, at det stundede mod verdens ende og at Ormuzd snart vilde åbenbare sin herlighed over dem; og endelig har de dygtigere og sundere naturer fordybet sig i moralen. Omtrent som det er gået jødedommen, da den trængtes i exilet og vendte hjem til sin kultussvage fortsættelse og til nye trængsler: loven blev dens kultus og Messias dens håb. Men medens Farisæerne gjorde loven stedse fladere og hårdere, jo længer de bevægede sig i den, skimter man en bedre bestræbelse bag Parsipræsternes kaotiske moraliseren: har de end, som Farisæerne, læsset byrder på de troende med renhedslovens tusind konsekvenser, så har de dog også frigjort hjærterne og fundet en bedre lov for mennesker end den, der blot hviler på den kultiske renhed.

I Minokherds sidste kapitel (63) er der svar at hente på spørgsmålet om, hvad der er det store bud i loven. Der var et svar fra gamle dage; det står i Gathaerne og har fortsat sig gennem Vendidad. Der hedder det (Yasna 48, 5; Vend. 5, 21; 10, 18): *yaozhdå mashyāi aipi zāthem vahishtā* — »Renhed er efter fødselen det største gode«; men da Minokherd spørger: »Hvad er den gode gerning, som er større og bedre end (alle) gode gerninger og som kan udføres uden møje?« — så svarer den vise ånd: »At være taknemlig i verden og at ønske lykke for alle. Dette er større og bedre end nogen god gerning, og det volder ingen møje at udføre det.« — Unægtelig en ganske anden besked end den, Avesta bragte.

Nu er denne taknemlighed ganske vist — som vi kan se det af Minokherds kap. 3 og 52 og af Sad-dar 65 — særlig tænkt som den religiøse taksigelse, der ytrer sig i ofre til guderne og til præsten (4, 8); men allerede dette, at ofrene betragtes

som en taknemlighedsytring mod guderne, er et betydeligt fremskridt, der fører os langt ud over den besværgen og tingen, der ellers — i det egentlige hedenskab — råder på alterstederne. At Gudsbegrebet selv er blevet mildnet af dette varmere Gudsforhold, ser vi af Minokherd 28, hvor det siges, at det langmodigste af alt er Ormuzd; det var et tegn på hans langmodighed, at han ikke slog Ahriman strax ihjel, men gav ham verdensløbets tid til at føre sin sag i. (Mærk Wests noter til dette vigtige sted).

Ejheller kan det nægtes, at selve den religiøse tro har fået en ædlere karakter, et stærkere præg af tillid. Fasthed og overbevisning har aldrig fattedes den Mazdatroende: Hvad Zarathustra svarede djævelen, da denne fristede ham: »Ej vil jeg forbande den gode mazdayasniske lov, ikke om ben og sjæl og livskraft skulde skilles« (Vend. 19, 25) — det har vel altid været Svaret til vantroens fristende magt. Men medens troen tidligere altid står i nøgen modsætning til vantro, kætteri og løgn, så er der nu trængt en anden modsætning ind, som virker bestemmende på troens karakter: det er frygten og tvivlen. »Nær intet fejgt begær, at ikke grådighedens dæmon skal bedrage dig.« (Minokh. 2, 13 f.). »Vær ikke ængstelig, ti den, der er angst, glemmer at glæde sig over verden og ånden« (v. 20—21). »Frygten sætter fjendskab mellem mennesker og gør dem slette« (kap. 55); »at leve i frygt og falskhed er værre end døden« (kap. 19); »at leve uden frygt er den sande rigdom« (25, 6). Frihed for tvivl om opstandelsen og det kommende liv er et af de store verdensgoder (37, 11), og det forlanges nu ikke blot, at menneskene skal tro på Mazdas lov, men at de skal tro på den »med tilsidesættelse af alle tvivl« (Sad-dar 1; Minokh. 37, 15). Smeden Gavah, som

var meget sanddru, vovede at tale til Dahak, al verdens konge og frygtede ham ikke. Han alene gav en sådan konge svar; i hans tale var der selvtillid og frimodighed. (Sad-dar 62, 5). Her kendes altså et trosliv med indre anfægtelser og ydre utryghed, sådan som det kommer, når man mødes med andre religioner og må bøje sig for fremmede magter; folkereligionen bliver da et personligt anliggende, den ydre bekendelse bliver et tegn på indre overbevisning.

Dette viser sig nu også på mange måder i det moralske, hvor de religiøse samfundspligter efterhånden omsættes i personlige dyder. Således er der ikke tvivl om, at sandheden nu er ment som personlig sanddruhed. Det hedder nu stedse at tale sandhed mand og mand imellem, som en rent borgerlig dyd. Men gennem denne personlige frigørelse får hensynet til andre en karakter af frivillighed og velvilje, som ikke før har været kendt. Den ytrer sig tydeligt og smukt i det store buds andet led: »at man skal ønske lykke for alle«. Også her — som hos Jøderne — er altså grundbuddet tveleddet: en pligt mod Gud (taknemlighed) og en næstepligt (velsindethed). — Herpå går alle de små pligttavler ud, som de traditionelle skrifter vrimler af. »Det første er at være gavmild mod den værdige; det andet er at gøre, hvad ret er; det tredie er at være venlig mod enhver; det fjerde at være alvorlig og sand og at holde falskhed fjærnt fra sig.« (Sad-dar 65, 8). I Minokherds kap. 3 spørges der, om det er gavmildhed, sandhed, taknemlighed, visdom, omhyggelighed eller tilfredshed, der er det gode; og svaret er, at de er alle gode, hver på sit område. I kap. 4 er gavmildhed det første, det andet er sandhed og søstergifte. Det tredie og fjerde er at fejre fester og skikke; det femte er at være gæstfri mod rejsende, det sjette at ønske godt for

alle, det syvende at vise præsten erkendtlighed. I videst udfoldelse ser vi denne moral i Minokherds kap. 37, af hvis tre og tredive punkter vi kan udelade de særligt religiøse; vi får da følgende moralske tilbage: 1. Gavmildhed. 2. Sandhed. 3. Taknemlighed. 4. Tilfredshed. 5. At fremme den godes velfærd og være en ven mod alle. 9. Søstergifte. 10. Adoption. 11. Regelmæssig værkflid. 13. Venligt at tage hensyn til enhvers ævner og hensigt. 16. At holde ondskabsfuldhed og utaknemlighed borte fra sit sind. 17. Ikke at bære nag. 18. Ikke at nære lystent begær. 19. Ikke at rage uklar med nogen. 20. Ikke at forgribe sig på bortrejstes eller værgeløses gods. 21. Ikke at lade vreden få magt i sig. 22. At beherske sig selv. 24. At modstå driveri og dovenskab. 27. At gøre sig selv lykkelig og fremme andres lykke. 28. At hjælpe den gode og anklage den onde. 30. At vogte sig for at tale usandhed. 31. At holde sig strængt fra at bryde sit løfte. 33. At låne hus til syge, fattige og rejsende.

De bud, der er forbigåede, er mest religiøse, men ingen af dem er rituelle. De handler om at tro og ikke tvivle på Ormuzds godhed og himlens magt og det kommende liv, — trøsterige opmuntringer til den moral, de andre bud forkynder. Men hvilket mål af udvikling vidner ikke disse om? Afstanden fra Gathamoralen og Vendidad er kendelig. Om køer og hunde høres intet her; ja næppe nok noget om renhed. Selv den gamle Mithradyd at være tro i pagt og løfte, nævnes først helt på slutningen. En verden af andre og mere sammensatte dyder har trængt den tilbage: Ædel selvbeherskelse og fin forståelse af andre, nænsomhed og hjælpsomhed, velvilje og samdrægtighed, og så denne personlige tilfredshed, som er så praktisk og fornøjelig at se i en moral, og som bestandig indskærpes, jo mere

tiderne giver grund til bekymring; i kap. 3 med den begrundelse, at den skaffer legemet velvære og slår djævlene på flugt. »Den fattige, der er tilfreds, er rig,« siger Minokherd (kap. 25); »den rige, der ikke er tilfreds, er fattig.«

Overhovedet er det et mægtigt fremskridt i moral, at spørgsmålet »fattig og rig« nu betragtes med andre øjne end i den gamle Avesta. Det var ypperligt at se disse gamle kulturmennesker prise velstand og besiddelse, og smukt at se dem stedse betænke den fattige med almisse; men her er noget til de fattige, som er bedre end almisse: her får de deres menneskeret og regnes ikke for ringere end de rige. Den sande rigdom og den sande fattigdom beror ikke på hus og mark og kvæg og penge. »Der er folk,« siger Minokherd (kap. 35), »som man nødvendigvis må regne for rige: Det er dem, der ejer visdom og god helbred og som lever uden frygt; som er tilfredse med deres kår; som har fremgang i dyd, godt ry, tro på Mazda og ærlig fortjeneste.« »Bedre fattig med ære end rig med skændsel« hedder det sammesteds, og »hellere god regent i en landsby end slet regent i et kejserrige« (kap. 15). Til nogen lovprisning af fattigdommen kommer det dog aldrig; Perseren er bestandig Perser, og allerhelst vil han dog være rig med ære (kap. 15). Det er også til stadighed forbudt at faste (Sad-dar 83) og noget coelibat er aldrig nævnt. Dog kan der tales om en vis »foragt for verden«, der lyder ganske overraskende på zarathustrisk jordbund; men den har kun sin ret i sammenligning med den åndelige verden. Skaberen Ormuzd sagde til Zerdusht: Du skal hellere holde dig ven med åndens tilværelse end med verdens, og betragte verdens ting som foragtelige, men åndens som kostelige; derfor skal verdens ære søges med ringeagt, at ikke ånden skal glippe

for os.« Men selv med denne begrænsning er vi dog ude over den egentlige Parsisme og så småt på vej til Sufismen; — Avestatroen selv sætter ikke noget sådant skæl mellem »de to verdener«.

Også den gamle rationalisme bliver nu kendeligt modificeret gennem den nye moral. Der er noget, der er højere end den visdom og forstand, som selve Mazda havde navnet efter. Det ser vi klart af Minokherd det 11te kapitel. »Den vise spurgte visdommens ånd: Hvad er det bedste: Godhed, visdom eller dygtighed? Visdomsånden svarede: Visdom, hvori der ikke er godhed, kan ikke kaldes visdom; og dygtighed, hvori der ikke er visdom, kan ikke kaldes dygtighed.« Her står det gamle med det nyes kræfter. Kløgtige og dygtige vil disse mennesker altid være; men godheden er nu bleven principet både for klogskab og duelighed. Det er den, det nu kommer an på; den er trådt i »renhedens« sted, og en retfærdig mand er da kort og godt den, der lever i sanddru og billig og venlig omgængelse med sin næste. Det sagde Ormuzd til Zarathustra: Det andet er det: at du taler sandt med alle og enhver og handler rettelig med mig; d. e. at hvad du ikke ønsker gjort mod dig, det skal du heller ikke gøre mod andre; når du handler således, da er du retfærdig.« (Minokh. 65, 12).

Sådan er Persermoralen — sent men godt — nåt til et højdepunkt af borgerlig bravhed, sålangt som en moral vel kan nå, der stiler umiddelbart mod menneskenes velfærd, og hvor manden ikke vil glemme sig selv undervejs. Ti netop her er punktet, hvor det stopper. Han har nu fundet sit Selv, Perseren, og set det i sammenhæng med andres; men det er også alt: at give sig selv, har han ikke lært endnu. »God er den, der fremmer sin egen og andres lykke,« siger Minokherd. Han skal

altså bevare sig selv og blive tilfreds for at kunne bevare og tilfredsstille andre. Men kærligheden siger noget om, at den, der vil bevare sit liv, skal miste det, og at den, der mister sit liv, skal finde det. Her ligger Parsismens grænseskæl mod Kristendommen, ja allerede mod Buddhismen. Og Perseren kommer ikke videre; ti han er nu engang støbt af det metal, og verdensborgeren i ham viger ikke, selv i sorgens stund. Det onde kan han se i tusind rædslers styrke — men livssmærten har han ikke følt og længes derfor ikke mod forløsningen. Det er måske hans lykke og hans styrke; men underligt er det dog at se, at de religioner, som har følt denne smærte, just er dem, der har erobret verden.

Efter denne frigørelse i moralen er det trangt at vende tilbage til den kirkelige luft. Vi skal heller ikke opholde os ret længe i den og kan med så meget lettere samvittighed korte besøget af, som vi efterhånden enkeltvis har lært den zarathustriske kultus at kende: Atar og Barsom, Haoma og litanierne; ja gennem Yasnabogens ordning har vi set den hele højmesses gang udfolde sig for os.

Det er et kirkevæsen, som vi kan kalde katolsk: det står på samme trin som Romerkirkens: adskilt fra staten som selvstændig institution, bundet i hierarkiets grader og under ypperstepræstelig autoritet, virkende nedad i menighedskresene som en opdragende, ledende, dømmende magt, og intrigerende opad i politiken, hvor den kan se sit snit. Stedse optaget af kultus, en offertjeneste der skal forrettes aldeles uafhængig af menighedens behov og nogen menigheds nærværelse, og som derfor tidt nok fuldbyrdes mekanisk; alterforretninger, sjælemesser, helgenanråbelser, hurtig og from afhaspning af endeløse litanier. Maninger og renselser, kirkestraffe og soninger, præstepenge i afladskisten, overskydende gerninger til venlig fordeling blandt de »gavmilde«; præstelig praxis i husene ved fødsel og konfirmation, ved bryllup og ligfærd og om der er noget utrygt på

færde, — sådan går livet for den persiske sacerdos som for den kristne.

Kun at han også har et familieliv at passe; men også her er han bundet, af kastebånd. Som Magerne på Herodots tid var en stamme, således er »Mobederne« en sluttet stand. Selv døtrene kan kun giftes med en Mobed, og til præstevejen er barnet født. Når han, som andre børn, ved 7-års alderen har lært sin børnelærdom og anlagt *kosti*, den hellige, beskyttende livsnor, ved den ceremoni, der kaldes *nō-zūd*, begynder han på teologien, indtil han ved 14-års alderen må stå sin prøve *(nābar)* for at blive Herbad, en kapellan, der kan gå tilhånde ved altret; når han så engang er bleven udlært både i Yasna og Vendidad, bliver han en virkelig Magupat eller Mobed. Får han ansættelse, hedder han da Ratu, det man nu kalder Dastur; fordum var en »Dastur« en clericus minor, der virkede som dommer. En Ratu kunde dengang fungere i flere virksomheder, af hvilke man nu kender Zot (Haotar) og Raspi, bønnepræsten og ildpræsten. Stiger præsten til provst kaldes han Magu-andarzpat, og er han født i den rette slægt, kan han stige til Zarathustrotema, ypperstepræst, den højeste digmitar i riget efter storkongen.

Anseelse havde altså dette hierarki, og penge fik de også; men det tjener de persiske Athravan's til ære, at de ikke vandt deres penge på Brahmanernes lejetjenervis ved kun at ofre for privatfolk. Veda'ernes »offerherre« kender Avesta ikke; såmeget er der vundet ved, at der her er et virkeligt kirkevæsen, en selvstændig gejstlighed. Og derved er der også vundet dette store, at religionen ikke er en forret for de rige, for dem, der har råd til at leje præsterne. Gudstjenesten går sin gang og kommer alle tilgode. Pengene kom ind ved kirkebøder, ved gaver og testa-

menter, ved tiende og jordegods. Gæstfrihed mod præsten indskærpes, og der tilfalder ham klæder, f. ex. ved ligfærdsfesten. Således kan han bevare sin værdighed og behøver ikke at gå rundt med krumme fingre og smidig tunge; derom forlyder der heller intet i Avesta, medens det ingenlunde er ukendt i Vedasangene. Ejheller er det blot den lydefri forrettelse af ceremonierne, som gør præsten. Der er en indre værdighed at stræbe efter, og dertil formanes just de præster, der vil mene, at det andet er nok. »Mangen gives der, ærværdige Zarathustra, som bærer mundbind, men som ikke har omgjordet sine lænder med loven. Når en sådan mand siger: Jeg er en Athravan! så lyver han. Kald ham ikke en Athravan, ærværdige Zarathustra, sagde Ahura Mazda. Men ham skal du kalde præst, der sidder hele natten og begærer den hellige visdom, den der lader mennesket stå uden frygt og med hjærtet glad på dødebroen, den visdom, ved hvilken han når den hellige, herlige paradisets verden.« (Vend. 18). Her er allerede den inderliggørelse i gang, som lagde tyngdepunktet over fra kultus til moral; det lyder som Farisæerne talte i deres begyndelses gode tid. Men også i det brahman-stive Indien finder vi paralleler til en sådan præsteformaning — ikke i Vedatiden, ti der er Brahmanen fuldkommen i kraft af sit æmbede og det lydefri offer, men derimod i den episke tid, i Mahabharata f. ex. III, 17392 f.: »Hverken fødsel, studium eller veda-kundskab skaber brahmanværdighed, men alene mandens vandel; — — den, hvis vandel er ødelagt, er selv ødelagt.«

I selve kultus, der ellers ubrudt blev i sine gamle skikke og i sin gamle trolddom, var der, som vi har hørt, ved panteonsdannelsens tid sket den ændring, at den fra den frie luft og den bare jord flyttede ind i templer. Om ildtemplet vêd vi be-

sked af ruiner fra Sasanidernes tid, af Firdusis skildring, men sikrest dog fra de templer, som den dag idag er i brug, og som Anquetil, Browne og Darmesteter har nydt den for en fremmed meget store ære at få adgang til. I sidstnævntes store værk finder man en af fotografiske billeder ledsaget skildring, som vi gør bedre i at følge end i at fortabe os i arkæologiske gisninger. (Jvf. Da. L. Z.A. I chap. III—V).

Kultusstedet for de store ofre er »ildtemplet« eller *Dar-i-Mihr* (Mithras port). Man skælner mellem to slags ildtempler: det store tempel, kaldet *Ātash Bahrām* (Bahramilden); det lille tempel, *Ādarān* eller, i Indien, *Āgyāri.* Forskellen mellem de to templer beror væsentlig på den forskellige ild og dennes tilberedelse. Bahramildens beredelse varer et år; den er lavet af sexten forskellige slags ild og rummer sjælen af al ild. Adaran-ilden derimod er optændt af husild, som har brændt tre gange. De to templer afviger ikke fra hinanden i form men kun i størrelse. Begge består de af to rum: ildrummet, der ligeledes kaldes *Ādarān,* og messerummet eller *Izishn Gāh.*

Ildrummet er bygget kuppelformet for at minde om himmelhvælvingen; således også i det berømte Sasanidetempel i Shiz-Ganzak, som kejser Heraklius ødelagde. Den hellige ild er anbragt i en vaseformet metalskål, der står på en stor stentærning. Denne sten er ildens trone, ti ilden er åndeverdenens konge og skytspatron; derfor hænger der også en ring under kuplen, lige over ilden; det er ildens kongekrone. I gamle dage måtte dette rum være fuldstændig mørkt; der advares ofte i Pehleviskrifterne mod at lade solen skinne på ilden, og i det tempel, Anquetil så, var der også ved brede tagskæg skygget for ilden; de nuværende templer er lysere. Fem gange om dagen, ved begyndelsen af hver af de fem bede-

timer *(Gāh),* træder en mobed ind i rummet; hans underansigt er dækket af et slør *(paitidāna),* at ikke hans åndedræt skal besmitte ilden; af lignende grund bærer han handsker. Han renser stenen, lægger sandeltræ på ilden; hvorpå han under bekendelsen *Ātash Nyāyish,* og idet han udtaler de tre ord: »gode tanker, ord og gerninger«, trækker i en klokkestræng for at afringe de onde tanker, ord og gerninger, samt for at kundgøre bedetimen for de troende.

Messerummet er meget større og giver plads for flere præsters samtidige virken. Hver har her en mindre ild at passe; den repræsenterer den hellige Adaran og er anbragt på lignende måde som denne. Men hovedforretningen er Haomatilberedelsen. Med sine mange kar og spande og blanke apparater, det våde stengulv med dets render og kanaler og dertil præsternes hvide dragter og opsmøgede ærmer samt med det kælderlys, der strømmer ned fra de højtliggende vinduer, får det hele ceremonirum mere udseende af et mejeri end af en helligdom. Det er jo også et pharmacie, hvor verdens lægedrik bestandig brygges; ligesom ildrummet er det store desinfektionskammer mod al besmittelse.

Herinde skifter nu den åndelige gerning med den praktiske, Zotens med Raspiens; begge fuldbringer de ofrene, den ene ved påkaldelse, den anden ved beredelse. I gamle dage gik det ivrigt til, med otte præsters vexlende funktioner: Zaotar messede og Havanan persede Haoma, Athravaxa passede ilden, mens Frabaretar bar Ved og gik Zaotar til hånde med tingene; Asnatar vadskede Haomastængler og siede saften ren, Rathwiskare blandede den op med mælken, Abaret bar vand og Sraoshavarez vågede over det hele.

Der var også nok at gøre, når alt skulde være komplet; næppe kan en moderne klinik være mere

omhyggelig. Først præsternes egen renselse, ligesom lægernes, når de skal til det nutildags. Tre gange vadske hænder er det mindste, og hvor vandet ikke er nok, må oxeurinen (gomez) træde til; den var for dem, hvad karbol eller borvand er for os: den fuldt pålidelige renhedsvædske. Ja hele kroppen og klæderne må vadskes, før man træder ind i ceremoniværkstedet; skal det gå meget højtideligt til, før den store Yasna, må Baraschnum, de ni nætters renselse, med fuld fordrivelse af alt dæmonisk, først besørges.

Så kommer turen til de ting, der skal bruges. Havde Perserne kendt at destillere vandet, havde de gjort det; nu nøjes de med at helde det fra kar til kar med fromme ønsker om, at det må blive rent deraf. Så skal Barsomgrenene skæres til og renses; de er de instrumenter, man stedse har i hånden. Allerede at skære dem af træet er en handling fuld af ængstelig varagtighed; og nu, de nærmere skal præpareres, må hånden og kniven dyppes for hvert snit, og dertil bestandig en besværgelse, der beder planten om forladelse for snittene. Selv det lille bånd, hvormed stavene bindes i knippe, skal i vandkrukken og skrabes og tørres. Også malkningen, hvormed man skaffer gedemælk til Soma'en, er aldeles videnskabelig; først vadskes spanden, så hænderne tre gange, så gedens yver, og under lovprisninger af mælkens lægende kraft, malkes der nu, omhyggeligt og ceremonielt.

End skrappere går det naturligvis til, når selve den hellige Haomaplante røres, når stænglerne knuses i morteren, når den gyldne saft skal sies, spædes op med vand og sættes til med mælk, indtil det er blevet den livsalige drik, som glæder guder og bedårer mennesker; den, der er fuld af lægedom og sejrskræfter, og som også præsten drikker, mens han

lovsynger den: »Haoma voxer, når den prises; og den, der lover den, skal sejre. Den mindste libation, den mindste lovprisning, den mindste slurk af Haoma, strax dræber den djævle i tusindevis. Al ve, som djævle har voldet, forsvinder brat fra det hus, hvor der brygges Haoma, og hvor man priser den sejrsæle Haoma. Sundhed og sejr kommer tilbys og tilhuse. Al anden berusning kommer med vrede og tungt bevæbnet, men Haomarusen kommer med hjærtets salige glæde, ti Haomarusen er let. Og den, der kæler for Haoma som for et lille barn, hans legeme skal kvæges af Haoma. O Haoma! skænk mig den sundhedskraft, du læger med; Haoma, giv mig den sejrskraft, du overvælder fjenden med! Jeg kommer til dig, o Haoma! som din ven og sanger; ti Mazda selv har kaldt din ven og sanger større end Asha vahista.« — Det er den drikkesangens glade tone, der engang skulde klinge lydt i Persien, når Sufisangeren ved Djemshids (Yima's) bæger, men denne gang fyldt med vin, svang sig op til sjælens vennelag med Gud og til den mystisk begejstrede forløsning. Yasna 10 er det første forspil til Hafiz's dityramber.

Den tørre kost, der bydes guderne, er af langt mindre interesse, og hverken *myazda,* som kødofret kaldtes, eller *darūn (draōna)*, brødkagen, tilvirkes i templet. De danner altså ikke noget led af den magiske proces, men er blot retter, hvormed man glæder de guddommelige gæster. Navnlig er det værd at mærke, at Yasnaen ikke kender nogen offerslagtning; når man, som antydet i Yasht 14, 48, har slagtet en hel oxe til Verethraghna, ligger dette udenfor den normale gudstjeneste og må have været en særlig kultus til krigsguden. I selve tempelliturgien er kødofret stedse trådt stærkt tilbage og nutildags indskrænket til noget fedt, som er indsmæltet i brød-

kagen, så at der nu ikke er forskel på *myazda* og *darūn*.

Større betydning har vievandet (*zaothra* pehl. *zōhr*), til hvilket der knyttes vidtløftige ceremonier, bl. a. den, at ringen *vars* skal kastes tusind gange ned deri, før det kan blive kraftigt. Imidlertid er dette vand ikke meget forskelligt fra Haoma, idet det indeholder både Haomasaft, mælk og planten Urvaram, der også kommer i Somaen. Vandet *zōhr* er altså nærmest en anden form for denne, indrettet til en ganske anden brug. Ti når det hele Yasnaoffer slutter med, at Zohrvandet heldes ud i tempelbrønden, der aldrig fattes ved et Dar-i-Mihr, og som er smukt beskygget af de hellige træer, der plantes og plejes i tempelgården, så har denne skik sin særlige betydning, om hvilken vi får oplysning i Minokherd (62, 31), hvor der fortælles om oxecentauren Gopaitoshah, der sidder ved havets bred og øser hellige vande i dybet for at øde naturens udyr og rense regnen for deres mylren.

Så er altså templet her en lille verden, med himlens hvælving og med havets dyb, med træer og med floder, med alle elementer, en renhedens mikrokosmus, hvorigennem den hele natur og menneskelivet skal renses og rustes med guddommelige kræfter. Og nu kan vi forstå den hele Yasna-ceremoni med alle dens anråbelser til højre og venstre, og dens skiftende ofre og ydelser. Den er et verdensstævne, hvor alle kaldes hid: Guderne fra deres himmel, Haoma fra dens bjærg, dagenes ånder og ildens former, alle hellige ord og bønner, de dødes engel, hvem brødofret gælder, sluttelig de rene vandes gudinde, og — når Vispered er med — også *vīspę ratavō,* alle høvdinge, den hele rene verdens fyrstendømmer og magter, er tilstede for at stå bi ved den store purifikation. »Er det den lille Yasna, som

fejres, er det kun mennesket selv, der skal renses; på menneskehedens vegne nyder præsten Haoma for at optage i sig de livets og sundhedens kræfter, som den hellige plante og de hellige vande bruger. Men er det den store Yasna, da er det den hele ydre natur, repræsenteret ved Barsomknippet, planteverdenens symbol, ved vandet i krukke og i brønd, alverdens vandes symbol, der modtager ofret, og derigennem kraft og renhed.« (Da. I, LXXXV).

Med andre ord: en grandios besværgelse, en renhedstrolddom til verdens fornyelse og bevarelse, aldeles primitiv og hedensk som var det altsammen Schamanisme i en tungusisk jurta-hytte; og dog så ren af tanke, så fri for plumpt begær og kødelig egoisme som intetsteds en hedensk offerhandling; så rig på alsind, på universalitet i sin stræben som nogen kirkehandling, der består i ydre kultus.

Yasna'en er i den parsiske kirke hvad højmessen er i den katolske. Den er gudstjenestens krone og den egentlig effektive kultus. De fleste andre højtider er kun variationer og udvidelser af Yasna, hvad enten disse fester nu kaldes *Vispered* eller *Vendidad, Yasna Rapithwin* eller *Gītī Khirīd* eller *Hōmast,* og hvad enten de nu fejres til ære for dagstider *(Gāh)* eller for de 6 årstider *(Gāhānbār)* eller til menneskers renselse. Hvor broget disse fester end kan have formet sig: kultisk byder de bestandig på det samme, og vi har derfor ingen grund til her at følge dem i det enkelte. Derimod er der to kultiske typer, som vi må se ved siden af Yasnaen: husofret *Afrīngān* og dødeofret *Srōsh Darūn.* Afringan (lovofret), som fejres til de dødes ihukommelse, på de fem skuddage, som afslutter året, og hvor de døde går igen (jfr. I, 81), ved de sex årstider og ved begyn-

delsen eller enden af den »store sommer«[1]), er en meget enkel højtidelighed. Zoten og Raspi'en træder ind i huset, den første med en krukke med vand samt blomster og frugter, den anden med den hellige ild. De sætter sig overfor hinanden og siger de bønner og bekendelser, vi kender: *Ahuna vairya, ashem vohu* og *fravarānę̄;* de signer huset med fromme ønsker om sejr og lykke og frugtbarhed, om renhed og Mazdas velbehag, om gode tanker, ord og gerninger. Og ligesom der under messen ringes ved denne sjælegerningens trefoldighed, således får den nu synlig skikkelse gennem en »symbolisme gracieux et transparent«, som Darmesteter kalder det, idet Zoten tager tre blomster fra gulvet, hvor han har lagt dem i rækker, tre til sig selv og tre, som han én for én rækker sin æmbedsbroder. Det er det hele; ceremoniens kraft ligger i de ord, den udtaler, og i selve præsternes rene nærværelse. Derfor skal de også lønnes for denne tjeneste, men efter de troendes ævne: fra et fuldvoxent lam til et tørt stykke brænde, bragt ind i præstens hus (Afringan Gahanbar 3—6; jfr. Da. II, 723 f.).

Den anden kultustype: dødeofret *Srōsh Darūn* vil vi bedst få at se, når vi nu samlet betragter de skikke, hvormed den parsiske sjælerøgt og gudstjeneste omgav den vigtigste af alle sjælelivets begivenheder: døden.

Tanken om døden opfyldte Perserne meget, dog, må det siges, uden at virke i nogen grad hæmmende eller slappende på deres livsførelse. De lod ikke, som Ægypterne, tid og tanke gå med til den endeløse omsorg for døde legemer, til ernæring af og ofring til dem, der var i gravene. De skaffede de døde rask tilside og lod legemet gå kødets gang.

[1]) *Hama*, den varer fra 1. Farvardin til 30. Mihr (21. Marts til 16. Oktober), ved hvilken tid vinteren *(Zayana)* begynder.

Ejheller lod de, som deres stammefrænder Inderne i disses senere halv- og helbuddhistiske særlingstider, livet svinde hen i stræben efter døden. Dertil skattede de livet for højt, og den fordærvelige sjælevandringslære, som har voldet de fleste ulykker i det indiske folkeliv, havde ikke vundet indpas hos dette forstandige folk. Frygt for Hades og vemod ved livets korthed — sådan som vi finder det hos Hellenerne — var heller ikke blevet nogen fremherskende følge af Perserens kærlighed til livet. Ikke døden, men det onde var dem livets skyggeside, og dødens onde følge, dommen og helvedes pine, var det de gruede for ved tanken om livets ende. Eller om de end fortrøstede sig til et lykkeligt udfald af denne dom, blev der dog en gru ved døden tilbage, ikke just en gysen for selve livets ophør, men for den smærtelige adskillelse af sjæl og legeme. Således siger Ormuzd i Yasht 22, 17 til ånderne, der trænges om de døde: »Plag ham ikke med spørgsmål, ham, der har vandret den grusomme, forfærdelige, tilintetgørende vej, som er adskillelsen mellem sjæl og legeme.«

Således blev døden Perserne en alvorlig forretning, dobbelt alvorlig fordi sjælen gennem denne adskillelse gik frem til en større og afgørende skæbne; og i påtrængende grad et praktisk anliggende, fordi den urenhed, der fulgte med døden, som vi allerede har set, nødte dem til mange omstændelige forholdsregler.

Sjælen er skabt før legemet, siger Bundehesh (15, 4); sjælen er vigtigere end legemet, sjælen består, selv hvor legemet opløses — det er grundtonen i Avestas psychologi. Ved døden forlader sjælen legemet og lever, som Grækernes ψυχή, et selvstændigt liv. Derfor styrker man den i dødstimen ved at hviske den de hellige bønner i øret, de bønner og

bekendelser, der svarer til »Troen«, syndsbekendelsen og Fadervor hos os. For yderligere at sikre sig, at sjælen skal gå til det evige liv, gyder man nogle dråber af Haoma, udødelighedens drik, over den døendes læber eller i hans øre og ifører ham opstandelsens hvide klæder.

Lad os nu, inden vi søger at opspore sjælens kommende skæbner, dvæle et øjeblik ved den dødes behandling og følge med ved hans ligfærd. Det første man sørger for, når et dødsfald er indtrådt, er at fjærne al ild fra huset, at den ikke skal besmittes ved det urene ligs nærværelse, og ligeså hurtig søger man at skaffe en hund ind i ligstuen, ti dens blik skal gøre dæmonen Nasu, der strax kommer flyvende og bemægtiger sig den døde, uskadelig. Dernæst må liget så snart som muligt bæres ud af huset og sættes, på sin med et stenlag forsynede båre, på et passende, foreløbigt sted. Der lægges det i jærnkiste af ligbærerne, medens to præster beder de foreskrevne bønner (Vâj-drôsh). Og så — stadig under bønner — bæres da kisten bort, i stilhed fulgt af slægt og venner, ud til den fjærne, øde plads, hvor Dakhma'en, ligtårnet, er rejst, og hvor der nu handles med liget, sådan som vi har hørt i det foregående.

Dagen efter denne ligfærd begynder sørgefesten for den døde. Den varer i tre dage; ti tre dage går jo hen, inden den hedengangne sjæl får revet sig løs fra jorden og kan nå op til det fjærne Hisset.

Sørgefesten fejres dels i hjemmet, dels i det nærmeste ildtempel. Ej langt fra den dødes hus, på den plads, hvor hans lig blev hensat, førend det bares hen til sit sidste sted, tændes en ild, som brænder i tre dage, og en lampe, som brænder i ni. Også en krukke med vand er sat derhen, hvortil

den afdødes slægt morgen og aften bringer friske blomster.

I de samme tre dage må den nærmeste slægt afholde sig fra kødspiser og ikke tilberede deres mad i huset, da ingen ild må være tændt deri.

Hjemmehøjtiden består nu for det første i en udvidelse af de daglige bønner. Morgen, middag, eftermiddag, aften og nat havde hver sin genius eller *Gāh,* der anråbtes ved sit bestemte klokkeslet med bønner, der også kaldtes Gah. Ved sørgefesten bades nu disse bønner af tilkaldte præster sammen med slægtningene, og man indleder hver Gah med bønnen *Srōsh-bāj,* anråbelsen af Sraosha, og slutter med syndsbekendelsen Patet, der nu skal hjælpe den døde på vejen til saligheden og bøde på, hvad der har manglet ham i dyd og bekendelse i levende live.

Hovedfesten i hjemmet er den højtid, der finder sted om aftenen fra stjærnerne tændes og til midnat. Den fejres som en *Afrīngān,* således som vi nys har skildret denne husfest, denne gang til ære for Sraosha; og hymnen, der synges ved denne lejlighed, hedder *dahma āfritish,* »den retfærdiges velsignelse« (= Yasna 60). Den består af de sædvanlige ønsker om lykke og renhed for huset og fred for den retfærdiges sjæl. Den lille hustavle, som vi har brugt til udgangspunkt for skildringen af den senere Avestamoral, findes i denne hymne, og særligt anråber man de retfærdiges Fravashier og gudinden Ashi (som skal bringe den himmelske løn).

Tempelfesten *(Srōsh Darūn),* der fejres for den døde, er en offerfest, men minder meget om den katolske dødemesse. Det sakramentale moment, som giver festen dens præg og navn, er stærkt fremtrædende. Dets stoflige del er det viede brød: *draōna,* der lægges frem som gave til Sraosha, men

som på hostiens vis brydes og nydes af Zoten på festens højdepunkter. Efter disse offerkager kaldes hele gudstjenesten og dens hymnekreds *Srōsh Darūn* — remseagtige påkaldelser af allehånde guder, ånder og magter, under ensformige ceremonier, med vievand, der gydes over Barsomgrene.

Den tredie dag ved eftermiddagstide samles præster og slægt og venner til en almindelig fest. Dagbønnerne bedes og derefter *Srōsh Hādhōkht* (vor Yasht 11) og syndsbekendelsen: Patet. Ved denne lejlighed gøres der, som ved vore forfædres gravøl, løfter til den afdødes ære, dog ikke om tapre bedrifter, men om gaver og barmhjærtighedsgerninger; og det bekendtgøres, hvad den afdøde i sit testamente har bestemt for menigheden og dens fattige[1]. Har den afdøde været en betydelig velgører i menigheden, optræder dennes fornemste æmbedsmænd og kundgør, hvilke æresbevisninger man har tilkendt hans minde.

Den fjerde dags morgen ved daggry nå'r festen sin afslutning. Men dette sidste øjeblik må ikke forsømmes; ti det er ved denne morgenrøde, at sjælens ve og vel skal bestemmes på Cinvatbroen, og det gælder nu om at anspænde alle bønnens kræfter for at stå den nødstedte bi i dommens øjeblik. Derfor gentages bønnerne fra trediedagsfesten og forøges med 4 Afringas; den sidste af disse er til Sraosha; til ham og til Fravashierne ofres der tilsidst en Draona. Dermed er festens gudstjenstlige del forbi. Hvor man har råd og lyst dertil, lader man, på denne den første dag, hvor man igen tør røre ved kød, et rigeligt måltid følge efter højtidens alvor. Man slagter et får og kaster noget af dets fedt på

[1]) Darmesteter meddeler (s. 153 n.), at disse gaver i årene 1880—85 løb op til c. 2 millioner rupier, og ligesåmeget fik den parsiske menighed (i Indien) på andre måder.

ilden (*zōhr-i-ātash,* jfr. I, 128). På denne dag betænker man ofte præsten og de fattige med klæder og pengegaver[1]).

Således omspænder kirkens omsorg hele tilværelsen, hvad enten den i Yasnamessen stiler umiddelbart på hele universets bevarelse, eller ved Afringan træder ind og signer huset, eller endelig i Srosh Darun følger den enkelte sjæl på dens sidste rejse. Men præsternes virksomhed er ikke blot denne kultiske; de har også en opdragergerning; ti moralen er et indehørende led af kirkelivet, og de gode tanker, ord og gerninger er et åndeligt grundstof, hvoraf Mazdas rige skal opbygges. Derfor træder

[1]) Den fest, vi her har beskrevet, er fortrinsvis helliget Sraosha; ti denne ånd, gudernes sendebud og de troendes beskytter, har i kraft af begge disse sine egenskaber det vigtige hværv at føre sjælen fra jord til himmel og skærme den mod de ondes angreb i de trende dage, den er hjemløs. I disse dage er den udløste sjæl som et nyfødt barn, og, værgeløst og nødlidende som dette, må det beskyttes og næres med barneplejens hele omhu. »Den retfærdige Srosh modtager sjælen og våger over den i de tre dage og svigter den ikke, så ingen tort eller fare kan times den. Og denne fest for sjælen fejres af følgende grund: Når et barn forløses fra sin moder, må der være en jordemoder tilstede, som kan tage det op fra jorden, og der må være en signekvinde tilstede, som må læse over barnet, når tiden for dæmonerne nærmer sig. Således er sjælen, når den skilles fra legemet, ligesom et lille barn og vêd ikke, hvor den skal finde vej. Og når de nu fejrer den hellige skik for sjælen og har sonet den fromme Sraosha, da er Sraosha ligesom ammen, der tager sjælen til sig og våger over den, at Ahriman og de onde ikke skal få fat i den.« Overholdes skikkene ikke, da kan de onde få sjælen fat, ligesom En kunde komme og tage det nyfødte barn fra moderen og kaste det bort, om ingen er tilstede at vogte det. (Sad-dar k. 58.) En lignende begrundelse anføres i Dadistan k. 28.

præsten tillige op som en lærer og tugtemester, der ej blot foreskriver menneskene deres opførsel, men som forstår at bruge svøben imod overtræderne, ja bærer samme navn som sin svøbe: *sraosha-varez* — »lydighedsvirkeren«. Dog, kirken er ikke blot en støtte og en bærer for moralen, den er også et supplement til denne, en frelsesanstalt for sjælene, som den var et renselsessted for naturen og alle levende væsener; den kender udveje, hvor gerningerne ikke slår til, og har et hvilested for den trætte fod, der ikke kan vandre vejen længere.

Dette kirkelige supplement til det moralske liv har, som det går overalt, hvor et udviklet kirkevæsen står side om side med en omstændelig lovmoral, været en stadig fornødenhed; og selv hvor moralen efterhånden læmpede sig noget mere efter den menneskelige ydeævne, blev der dog stedse et betydeligt minus tilbage i lovopfyldelsen, som kirken da måtte dække over. Når man imidlertid har kaldt denne kirkelige indulgens for syndsforladelse, så er det dog for megen ære at gøre af sagen, da vi jo ved dette ord er vant til at forstå en umiddelbar guddommelig tilgivelse af synder, der er begåede mod Gud eller mod Guds vilje. Langt hellere må man kalde det aflad, nemlig en eftergivelse af straffen; det er ikke nåde, men benådning, der er tale om, en kirkebod til kort udsoning af de lange kirkestraffe. Dette og intet andet, sålænge vi har selve Avesta for os; først senere begynder et andet synspunkt at dukke frem. Men ligesålidt som denne kirkebenådning er en Gudsnåde, ligesålidt er den på den anden side en statsbenådning: den kanoniske ret kan ikke tjene til skærmbræt eller bagdør for de borgerlige forsyndelser. Enhver brøde medførte dobbelt straf: en verdslig og en kirkelig, og om end Dastur'en var *juris utriusque,* så kunde dog dette, at

dommeren var en præst, ikke læmpe den borgerlige rettergangs strænghed. Vil synderen angre, kan kirken frelse hans sjæl — forudsat at han ikke ligger i dødssynd; men selv om sjælen er frelst, må legemet dog undgælde og kan blive både flåt og halshugget (Da. eng. Vend. Introd. V. § 22). Først senere dannede der sig den praxis, at den kirkelige soning kunde afbøde en trediedel af kriminalstraffen.

Eneren, hvormed der regnes ved større kirkelige straffe, er 200 slag med hestepisken; synderen, der må lide dette, kaldes Pesho-tanu eller Tanuperetha, hvilket egentlig betyder skyldig til livsstraf; men så strængt går det nu ikke: tolvhundrede daler er også gode; til denne pris ansætter Rivayaterne senere en Tanuperetha (1200 dirhem [drachmer] = 1350 rupier). Den højeste straf, som kirken kan påligne, den kirkelige dødsstraf, rammer egentlig kun to forbrydere: den, der uretmæssig foretager renselser, altså den gejstlige kvaksalver, og den, der bærer et lig alene (man skulde altid være selvanden). Dog er der andre, som kan straffes på livet: ligbrændere, de der begraver lig, ådselædere og naturstridige kønssyndere; endelig har Enhver lov til at slå horkvinder, røvere og sodomiter ihjel, når han griber dem i gerningen. Af disse kan de to førstnævnte synder sones ad kirkelig vej, de andre ikke; de er usonlige. (Jfr. overhovedet Darmesteter l. c.)

Hvor soningen ikke sker ved pengebøder, sker den ved syndsbekendelse, ved fremsigelse af det såkaldte Patet (*paiti-ita* — forbigangen, tilgivet), altså ved skriftemål. Dette skal gøres både for ens egen befrielse og opbyggelse, for den jordiske menigheds skyld, for at vinde dennes og præstens tilfredshed, og endelig for den evige menigheds skyld, for dêr at finde fred og salighed og undgå straf for de synder, som ikke er afbedte herneden. At give

nogen prøve på disse lange Patet-ramser er ganske overflødigt; de er i den sædvanlige skriftemålsstil med fortegnelser over alle de enkeltsynder, som man monne have forbrudt sig med; vil man se et sådant Patet, kan man finde det hos Darmesteter L. Z. A. III, s. 167 ff. Dette skriftemål virker sakramentalt afbødende også på helvedes (d. v. s. skærsildens) straffe. Derfor bekendes det i dødsstunden og forelæses, hvis den døende er for svag til at sige det; derfor læses det som sjælemesse ved dødefesterne.

Men ikke alle synder kan det fjærne; der er synder, som kirken ikke har tilgivelse for, usonlige synder *(anāperetha)* eller dødssynder. De medfører både timelig og evig død og er, som man kan tænke, navnlig de naturstridige synder og de forbrydelser mod lig og ådsler, som nys blev nævnt for dødsstraffens skyld. På dette punkt har Parsikirken altså indrettet sig som den katolske kirke og bevaret et alvorligt og urørligt felt, som ingen aflad kan nå.

Der er unægtelig et sædeligt moment i denne syndsbekendelse; ti der er jo anger og fortrydelse deri og løfter om bedre adfærd, hvad man navnlig kan se af den indledning til Patet (Yasna 12), som vi har anført s. 211. Men angerens vej er for kort hos disse Persere; den når ikke ind til sjælen og ikke op til Gud; den bliver et mellemregnskab mellem håndens gerninger og kirkens straffe, ingen *contritio cordis,* ingen *misericordia Dei.* Derfor bliver det hele i endnu værre forstand end i den katolske kirke et udvortes apparat. Både om Patet og om de andre bønner siges det gang efter gang, at de virker rent mekanisk, som et opus operatum, således som vi har hørt Yasna 19 forsikre det om Ahuna Vairya (s. 105). Ja selv de gamle Gathaer må holde for til en ligeså fetichistisk brug: »Derfor, o Zarathustra! sig dem i dit livs sidste øjeblik! Dersom du siger

dem i dit livs sidste øjeblik, Zarathustra! så vil jeg, Ahura Mazda, fjærne din sjæl så langt fra helvede, så langt og så vidt vil jeg fjærne den, som jorden er vid og lang; — — — og du skal komme salig til paradis, idet du atter og atter synger *gātha ushtavaiti«* (Yasna 71, 14—26). Dette system drives stedse videre i Parsilitteraturen; navnlig i Shayast-la-Shayast kap. 13, hvor alle Gathavers er blevet rene trylleformler, der udfoldes led for led. Kun at det som tiderne gå, mere og mere bliver Patet, der får magten: den fælder alle fjender, hvor en Gatha kun fælder én (Sh.-l.-Sh. 20, 11).

Dog finder vi også, her, som i moralen, et fremskridt med den historiske udvikling og i den senere Parsikirkes mere åndelige liv. Der bliver virkelig efterhånden en syndsforladelse, der trænger dybere igennem, og der kan tales så småt om guddommelig nåde. Således hedder det i Sad-dar IV, jfr. Sh.-l.-Sh. 12, 28, at »ingen må tvivle om Ormuzds barmhjærtighed *(ra'hmat)* og miskundhed og blot fæste sin tanke ved dette, at vor synd er umådelig, og at det er umuligt at komme i himlen; ti det kan ske, at man har øvet et ringe mål af dyd eller gode gerninger, og at Ormuzd for dettes skyld vil være god og nådig og have medlidenhed med En, så at man kan komme i himlen.« Her er dog to ting at mærke: det ene, at man har måttet gribe til det arabiske ord *ra'hmat* for at finde udtryk for barmhjærtigheden, og at begrebet, der ligger bag ordet, altså kan tænkes at være sluppet ind med Koranen og med de mange bøger, der begynder »i den Barmhjærtiges navn«. Det andet er, at vi dog med denne barmhjærtighed er i gerningernes verden og ikke er nåt ind til hjærtelaget selv. Dog er det altid et fremskridt, at det kan siges om en enkelt handling, at den røber så stort et sind, at den kan dække over

syndernes mangfoldighed. Ti i gerningerne bliver vi, sålænge vi er i Parsismen, og den kirkebrug, der gøres af gerninger, den rolle, de spiller i gudstjenesten, og den overtro, der knytter sig til dem, fortæller det allerklarest. Den hele karakter af opus operatum, af ritualisme og aflad, som den katolske kirke omgiver gerningslivet med, genfinder vi i den parsiske, ja endnu mere enerådigt hersker de der.

Mærkeligt, eller rettere: naturligt, er det, at gennemført nomistiske religioner ender med en oplagring af overskydende gerninger, som kan fordeles på nødlidende troende. Det er ikke blot katolikerne, der har en sådan *thesaurus meritorum;* også Farisæerne og den rabbinske teologi lærte om »fædrenes gerninger«, der lå hen som en rentebærende skat for børnene, og i Parsismen skjuler den samme tanke sig i det bestandig gentagne: »gode tanker, gode ord og gode gerninger«, der, som vi ser det af Yasht 22, tilsidst giver navn til de himmelske forgårde. Dette er nemlig ikke blot en festlig opkaldelse; meningen er det ganske reelle, at disse himlens nedre regioner er lagerpladser for helgengerninger, »englenes lager«, som det udenvidere kaldes i Shayast-la-Shayast 8, 4; og visse, passende rationer af gode gerninger er i virkeligheden blevet en skillemønt, med hvilken helligheden spares sammen og regnes ud, som når det i Sh.-l.-Sh. 8, 21 hedder, at anger og straf udstyrer synderen med en hel forsyning *(kāno)* af gode gerninger, så der nu kan fejres dødemesse for ham.

I det hele taget er disse gerninger transportable og kan med lethed overføres fra en konto til en anden. Således tjener en mand, der omvender en hedning, alle proselytens gode gerninger (Dadistan 42, 3); og hvad de vikarierende gerninger angår, forrentningen af helgenskatten, så er denne behandlet så systematisk og minutiøst, som nogen vexelret kan

forlange det, i Dadistan kap. 8—13. Vi finder imidlertid her det priselige holdepunkt for beregningen, at ingen kan få noget, som ikke iforvejen har noget; det er kun den retfærdige mand, som har krav på disse beneficier. De er i virkeligheden blot et supplement og kan ikke tilfalde ham »out of the balance«, som West oversætter det (7, 2). Derfor er det, at synderen først kan få del i dem, når han har angret og er straffet og derved selv har fået gode gerninger. Ved siden af denne moralske begrænsning af vikariatet er der en anden side ved det, som lyder ganske menneskekærligt og virkelig er en nødvendig humanitet i en gerningsreligion, nemlig, at de der ved naturlig vanførhed (blindhed, lamhed o. s. v.) er udelukkede fra at gøre gerninger, kan få del i den himmelske thesaurus (Sh.-l.-Sh. VI). Således fik denne religion blinde til at se og lamme til at gå, — dog krævede den af dem, såmeget som deres famlende syn og gang kunde føre til.

Og endelig er der i kultus selv et opus operatum, som fylder mennesket med gode gerninger: »Etsteds er det berettet, at åbenbaringen byder, at man skal gå så meget som muligt til ildhuset og hilse ilden med ærbødighed; ti tre gange om dagen forsamles ærkeenglene i ildtemplet og udgyder gode gerninger og retfærdighed der, og disse gode gerninger og retfærdigheden tager bolig i hans legeme, som går derind og hilser ilden« (Sh.-l.-Sh. 20, 1). Det er præsten, der her er midler for gerningsfordelingen; når han, som vi hørte, ringer på en klokke ud til gaden, mens han er derinde ved bedetimerne, og dertil udtaler formelen: »gode tanker, gode ord, gode gerninger«, kan menigheden ved sine bønner få del i himmelskatten. Men har man mere end sin bøn at sætte ind, får man naturligvis også des større udbytte. Også dette holdes der regnskab over: et

brødoffer opvejer en Tanu-peretha-synd, en Yasht-messe et hundrede Tanu-perethas, en Vispered-messe tusind o. s. v. (Sh.-l.-Sh. 16, 6).

At kirkelivet her gør sit bedste for at tage livet af etiken, og at enden på kirkevisen bliver den rene fetichisme, er tydeligt at se. Det er den evige tragedie, hvor en moral grundlægges på lutter ydre præstationer; man kan ikke overkomme dem, og så går man udenom, bort fra moralen. Og kirken, som skulde passe på gerningerne, kan heller ikke overkomme det og falbyder nu for en billig penge, hvad der skulde koste den dyre sved. Præstemagten stiger derved; ti det er jo den, der skal anvise gerningerne eller forløse fra dem; og selve det kirkelige apparat træder til som en magisk magt, der i en håndevending kan gøre alting klappet og klart. En sådan negertro — for at stige et trin længere ned end tyrketroen — har fundet sit udtryk allerede i Vendidad og Yashterne. Således i Somasangen Yasna 10 (v. 2): »Din nederste perse hylder vi med ord, du vise! den, der holder somastænglerne sammen; og din øverste perse hylder vi med ord, du vise! den, hvori jeg trykker ned med mandskraft.« Og i Vend. 19, 8 f. spørger djævelen Zarathustra: »Med hvilket ord, med hvilket våben vil du fælde og nedstøde min, Anramainyus skabning?« — Så lyder det ophøjede svar: »Den hellige perse, den hellige kop, Haoma og de mazdasagte ord, det er de våben, hvormed jeg og alle gode skabninger vil fælde og styrte misdæderen Anramainyu.«

Imidlertid må det ved alt dette erindres, at de kirkelige velgerninger kun kan tilfalde den, der står indenfor kirken, ɔ: som ved bekendelse og indvielse tilhører Ormuzds rige. De vantro og de udstødte dødssyndere tilhører Ahriman og vil gå tilgrunde med ham. *Extra ecclesiam nulla spes salutis.*

Endnu står tilbage at se, hvilke nye ting den senere Parsisme har at fortælle om menneskets og verdens sidste skæbner. Her er det til en begyndelse sikkert, at den oprindelige eskatologi er bleven tro bevaret gennem alle kirkens tider; hvad der er kommet til, er ikke ændringer men udvidelser. På tre punkter er dette især kendeligt: den enkelte sjæls hinsidige lod er udfoldet klart og synligt gennem alle trin, medens vi kun med møje kunde skimte den i Gathaerne; de verdenshistoriske tildragelser, gennem hvilke rigets åbenbarelse skal nærme sig, er det andet — og det nye — som navnlig Pehleviskrifterne bringer os; og endelig er der en skildring af dommen og opstandelsen, af verdens fornyelse, som bærer langt ud over de gamle texters ord, og sikkert ikke blot er en skildring af, hvad disse mente, eller en erstatning for tabte texter. Til det første af disse tre punkter er endnu den yngre Avesta vor bedste kilde; afslutningens tider er skildrede i »Bahman Yasht«; den yderste dag i Bundehesh's 30te kapitel.

Lad os da først følge sjælen på dens vej fra jord til himmel og se, hvad der times den, endnu medens dødefesten varer og messerne læses for at styrke den på rejsen. Op gennem luften til æterens

egne stiger Sraosha med sjælen. Ham hjælper vinden, den gode Vae (Vayu), og Vahram, den stærke sejrsgud (Verethraghna), er i hans følge. Selv denne sidste færd er en stadig kamp med dæmoner. Astovidat, »ødelæggeren«, dødens djævel, kaster sin lasso efter sjælen for at drage den ned til helvede; den onde Vae, de lavere luftlags dæmon, forfølger den ligeså og Aeshma, den hadefulde (Minokherd 2, 115 f.). Men Sraosha og hans genier beskytter sjælen; dens egne gerninger beskytter den, om de var gode nok dertil, og frelste når de da til himmelbroen, hvor den første dom skal holdes over sjælen. Vi kender fra Gathaerne denne domstol ved Cinvatbroen og har, da vi talte om Mithra, set rettergangen selv gå for sig deroppe på Cakad-i-Daitiks tinde, hvor Mithra sidder til doms med Sraosha, og hvor Rashnu Razista vejer sjælens gode og onde gerninger af med vægtskålen; men først Pehleviskrifterne giver os at forstå, hvorledes man har tænkt sig denne proces i det enkelte. At Rashnus vægtskål ikke kender til medlidenhed eller føjer sig for gunst og gave lærte vi af Minokherd (2, 118); og så strængt dømmes der efter gerninger, at selv den, der skal frelses, dog må bøde for sine ugerninger med en revselse; denne tildeles ham ved Cinvatbroen selv, og først da er han fri til at betræde denne. Den kirkelige forløsning kan ikke hjælpe ham mod denne tugtelse; Sad-dar 45, der forsikrer, at et Patet kan frelse fra helvede, siger udtrykkeligt, »han får da sin revselse ved Cinvatbroen og går så til sit sted« (Paradis).

Når regnskabet er sluttet, dommen kendt og revselsen fuldbyrdet, betræder sjælen Cinvatbroen; for den, der er frikendt, vejen til salighed; for den domfældte i tungeste forstand en sukkenes bro; ti under den gaber helvedes svælg, hvor alle de onde

lurer på at fange de menneskesjæle, der er hjemfaldne til dem. (Bund. 12).

Den herskende forestilling om Cinvatbroen, som vi navnlig ser i Arda-Viraf 5, 1, er, at broen, når den retfærdige betræder den, bliver bred og magelig at gå på, men for den fordømte bliver så smal som en tråd, så at han strax styrter ned i helvede. Minokherd (2, 123) vil vide, at broen breder sig en parasange ud for den retfærdige. Dadistan forklarer sig forholdet således, at broen, som den tænker sig i regnbuens form (21, 2), er bygget (prismeformet) med meget brede flader men med kanter så skarpe som en ragekniv, og sjælene ledes nu, når de skal passere broen, alt efter deres skæbne, ind på en flade eller på en ægg. Dette smager mere af den senere eftertænknings forklaring, ligesom regnbuemotivet overhovedet synes at være en rationalisering af den abstruse forestilling om trådbroen, den der også hersker rundt i almuetroen (the brig o'dead no brader than a thread o. s. v., jfr. s. 112).

Det er Sraoshas hværv at føre den retfærdiges sjæl over broen, over til paradisets egne, hvor liflige dufte vifter den imøde fra det fjærne (Minokh. 2, 140). Her er det da, det møde finder sted mellem sjælen og dens Daena, som vi allerede brudstykkevis har lært at kende, men som dog her bør ses i sin helhed, såmeget mere som Perserne ikke kan blive trætte af at gentage denne smukke skildring. Den findes bedst i Yasht 22, hvis redaktion går igen i Minokh. 2, 125—39, og hos Arda-i-Viraf. En kortere beretning findes i Vend. 19, 27—33.

»Når den tredie nat lider, ved morgenrøden, tykkes det den retfærdige sjæl, at den bæres gennem blomsterdufte, den synes, at der fra sydens egne vifter den en duftende vind i møde, blidere end alle vinde. Og i denne luftning tror den at se sin egen

religion gå sig i møde, i skikkelse af en pige, dejlig og strålende, med blændende arme, stærk og velvoxen, skønt udviklet, højbarmet med herligt legeme, af ædel byrd, af femtenårig legemsvæxt og så skøn som de skønneste af skabningerne. Til hende taler den retfærdiges sjæl og spørger: »Hvem er du, pige! den skønneste af kvinder, jeg har set?«

»Da siger hun, som er hans religion: »Jeg er, du mand af gode tanker, ord og gerninger, din gode religion, din egen personlige trosbekendelse. Alle har elsket dig for din storheds og godheds og skønheds og vellugts og sejrsstyrkes skyld og din vælde over fjenderne, sådan som du kommer til mig[1]). Ti du elskede mig, du med de gode tanker, ord og gerninger og med den gode religion for den storhed, godhed og skønhed — — hvormed jeg kommer til dig.

»Når du så' nogen dernede, som [øvede spot eller afguderi eller unddrog sig kærlighedspligten eller] låsede for sit korn, da satte du dig ned hos ham og sang hymnerne, ofrende til de gode vande og til Ahura Mazdas ild; og den retfærdige husvalede du, om han kom nær fra eller fra det fjærne.

»Mig, der var elsket, har du gjort mere elsket; mig, der var skøn, har du gjort skønnere; mig, der var lystelig, har du gjort mere attråt; jeg sad i højsæde, — du bragte mig højere til sæde. Ved denne din gode tanke, dine gode ord og gerninger skal menneskene herefter hylde mig og Ahura Mazda, den vidt tilbedte og rådspurgte.«

»Det første skridt, som den retfærdiges sjæl nu går, fører ham til de gode tanker, det andet til de gode ord, det tredie til de gode gerninger, det fjerde til det uendelige lys.«

Til denne fire stokværks himmel svarer de fire helveder, af onde tanker, ord og gerninger og af det

[1]) Uklart: *yatha yaṭ mê sadhaiyêhi.*

yderste mørke med kulde og stank, som Yasht 22 udmaler ganske parallelt med himmelfærden, og som Pehleviskrifterne fortaber sig i med stedse stigende interesse. Til en begyndelse holdes skildringen indenfor den ramme, der er givet med det babyloniske Hades, kendt fra digtet om Ishtars helvedfart. Helvedes indre er koldt og tørt, mørkt og stenet; mørket kan gribes med hænderne og stanken skæres med en kniv (Bund. 28, 47). Der er et sted så koldt som sne og is og ét så hedt som ild og brændende hede. Og skønt de fordømte trænges sammen, så tusind mennesker kan pines på et sted, der er 12 tommer bredt, så føler de sig dog knuget af den forfærdeligste ensomhed[1]). Men snart forlader man denne gamle Hadesgrund og udfolder nu en drastisk fantaseren over æmnet »gengældelse«, sådan som middelalderens helvedskildringer har for skik. Helvede bliver nu et pinested og pinslerne udsøgte, eller der opledes plumpe karikaturer til udmaling af de græsselige konsekvenser, hvori synden styrter mennesker.

Det er digteren Arda-i-Viraf, som her er blevet den klassiske fortæller (jfr. I, 36); men hans bog er kun et led af en hel orientalsk litteratur med samme æmne og i samme form ligefra Esaias' himmelfart til Mahommeds. Disse moralske helvedsyner har vistnok blomstret særlig i den apokryfe tid omkring Kristi fødsel — i Peters apokalype har vi en græskkristelig variation deraf —; men tilbage går motivet til selve de hedenske myter, hvis interesse ikke, som de senere digteriske og profetiske udformelsers, var moralske advarsler, men snarere løsningen af kulti-

[1]) Jfr. N. Søderblom: La vie future d'après le Mazdéisme. A. M. G. IX. 1901. s. 105 f. Denne bog er en udtømmende behandling af den iranske eskatologi, til hvilken jeg i dette korte overblik ofte støtter mig — kun hist og her med forbehold.

ske forviklinger, der nødte himmelske guder og jordiske helte til af og til at tage ophold i underverdenen. Hvad Arda-i-Viraf ser, er kun til skræk og advarsel; det er udelukkende gengældelsens idé, der behersker alle disse pinsler og plager.— Dog er der, her på persisk grund, den trøst ved alle disse rædsler, at det skal få en ende engang. Det persiske helvede har aldrig været tænkt som andet end et foreløbigt pinested; det ondes verden og alt, hvad der gør ondt, skal engang forgå, og hvor langt end helvedfantasien spinder sine tråde, når de dog aldrig om på den anden side af »den store afgørelse«. Hvad man i senere Parsitider har tænkt ved denne, og hvorledes man har ventet dens komme, skal vi nu kortelig betragte.

Den ejendommelige frelserskikkelse, Saoshyant, der dukker op i Gathasangene som en eskatologisk figur, en slags Messias, der skal hidføre afslutningen, borger for, at man allerede i den ældste tid har tænkt sig dommedagen ikke som en ideal proces, men som en historisk fremtidsbegivenhed. Hermed er også tanken givet om et verdensløb; ihvertfald kender Gathaerne dettes begyndelse og slutning; men allerede Grækerne kunde (i det 4de årh.) berette om en persisk kronologi, ifølge hvilken en af guderne skulde herske i tre tusind år, hvorpå han skulde kæmpe med en anden gud i andre tre tusind år (Theopompos hos Plutarch De Iside et Osiride 47, jfr. Søderblom. l. c. 244 f.). Heraf ser vi, at Bundehesh's verdenskronologi har bestået allerede i den yngre Avestas dage, hvad også Pehl. Vend. bekræfter (2, 20). Bund. beregner verdensløbets tid til 12,000 år (svarende til solens ekliptikatid) og denne falder i fire perioder. De første tre tusind år er en intelligibel urtid, i hvil-

ken ånderne leve tavse og urørlige; med den næste periode begynder kampen mellem Ormuzd og Ahriman; men i disse tre tusind år ligger djævelen lamslagen hen, således som vi hørte det af Bundehesh's beretning (s. 161 f.); først med det 7de årtusinde begynder den egentlige verdenstid, hvor Ondt er blandet med Godt. Da stiger skabningerne frem i kampen mod Ahrimans udsendinge. Gayu Maretan — urkæmpen; Mashya og Mashyoi, de første forældre, om hvilke først Bundehesh (kap. 15) kan fortælle (de skabtes af træerne ligesom Askur og Embla); dernæst Yima, Thrita, Thraetaona og de øvrige konger og helte, som vi har hørt om i den iraniske saga, indtil Kai Kosru og Vishtaspa, Zarathustras fyrste. Med profeten selv begynder det, man kunde kalde Avestas nutid, i modsætning til den heroiske oldtid og de middelalderlige konger; han indleder det fjerde tretusindår, i hvilket kampen skal nå sin højeste spænding og endelige afgørelse. Således skrider verdensløbet frem som en langsomt stigende og brat afsluttende kurve. Her er bestemte historiske rammer, og tanken om en verdensudvikling er tidligere og tydeligere udtalt i Persien end i nogen anden oldtidskultur. Det er næppe for dristigt at formode, at oldtidens verdenskronologi har sin rod i Persiens, ligesom dens fysiske verdensbillede stammer fra Babylon. Navnlig »Tusindårsriget«, der optræder i alle Levantens eskatologier, har en naturlig og hjemmehørende plads i det persiske millennie-system, medens det alle andre steder står som et forvildet kronologisk fragment. Og sin udviklingslære slipper Iraneren ikke; han udfører den stedse finere, ja udformer den dristigt gennem de historiske realiter, som han fortæller eller digter om. Firdusis kongebog er et evolutionistisk mesterstykke, der skridt for skridt fører menneskeslægten op fra en barbarisk,

men lykkelig begyndelse til en stedse stigende, men også stedse farefuldere, kultur, fra plantefødde og primitive hjælpemidler til riddertidens dygtighed og glans og laster. Det er det dobbeltspil, som behersker udviklingen, at synden stiger med kulturen, ikke fordi kulturen afføder synd — ti den er jo en fromhedsytring og opbygger Ormuzds rige —, men fordi Ahriman anspænder sin kraft og forstærker sit angreb for hvert et fremskridt der gøres; hans vælde er bestandig voxende, ja stiger som en feber, jo mere det lider mod enden. Dette gør de sidste tretusind år til de store omvæltningers og de skiftende skæbners tidsrum, og i disse kritiske perioder er det just der kræves førere og frelsere. I dem optræder derfor Soshyant eller Soshyanterne. Ofte taler nemlig Avesta (navnlig den yngre, og i tilslutning dertil traditionen) om et flertal af sådanne frelsere eller velgørere (*saōshyant* af $\sqrt{}$ *shū* = *çū*, gavne, frelse), idet de ypperste af de Hellige betegnes med dette æresnavn, både de, der høre fortiden til, og de, der endnu må ventes, — allerede et Gathasted (Yasna 48, 3) nævner disse sidste som en gruppe af væsener. De skal bringe dagenes morgenlys, d. v. s. de skal komme med de sidste tider. Den yngre Avesta, som i disse sager vêd meget bedre besked, kan fortælle om tre sådanne høvdinge, der skal komme, hver ved slutningen af et af de sidste tre millennier; de kaldes sønner af Zarathustra og bærer de talende navne *Uxyat-ereta* (den, der lader retfærdigheden voxe), *Uxyat-nemah* (den, der lader andagten voxe) og *Astvat-eretā* (den, der opretter legemerne), i Pehleviskrifterne fordrejet til *Hūshētar, Hūshētar-māh* — den tredie kaldes i reglen den egentlige Soshyant.

Alle går de frem af jomfrufødsler, og alle fødes de i en eller anden sø (Yasht 19, 92), hvor Zarathustra engang spildte sin sæd (jfr. det gamle sagn om

sædspirerne i søen I, 110); men hver har sin mission, og de epoker, som de bærer frem, har hver sin særegne stilling i de sidste kampe. Om dette får vi først ret besked af den sene Bahman Yasht (S. B. E. V), og her er billedet så stærkt overmalet af datidens stærke farver, at vi må opgive at lede efter det oprindelige. Det er det parthiske riges trængsler, vi læser ud af disse febersyner; i dette ulykkelige land, skuepladsen for tre menneskeracers uafladelige kampe om herredømmet, blev en højtspændt religiøs forventning det sidste holdepunkt for håbet om national beståen og religionen derved ofte selv en reflex af det politiske liv.

Som i alle den slags eskatologier indledes afslutningsbegivenhederne med en trængselstid, der skildres med alle naturens og menneskelivets stærkeste farver. Zarathustra udråber med ord, der minder om Hesiods, da han skal fortælle om jærnalderen: »O skaber! und mig døden og und mine kære at dø, at de ikke må leve i hin forfærdende tid! Giv dem at leve uden lyde, at de ikke må berede ondskaben og vejen til helvede!«

Når tiden nærmer sig, skal solen og himlen vise tegn, og månen skal skifte mange farver; jordskælv skal blive talrige og vinden skal blive til storm. I verden skal savn og angster øges; Merkur og Jupiter skal blive de herskende blandt vandrestjærnerne, og fjender skal komme i hundrede- og tusindetal: Grækere, Arabere og Tyrkere, de læderbæltede ulve med det flagrende hår, er de dæmoniske hære, som skal falde over Iran og hærge alle dets egne. Og om nogen end redder sit liv: sin viv, sit barn, sin ejendom får han ej sans og tanke for — måtte de dog ikke leve i hin forfærdende tid!

Men når dæmonerne med det flagrende hår kommer tilsyne i østens egne, da vil et sort tegn vise

sig, og Hushetar, Zarathustras søn, skal fødes i søen Frazdan. Han er det første tusindårs helt, efter hvem det også er nævnet. Utallige er de krigere fra Indien, fra Baktrien og Samarkand og alle de ariske lande, der skal samle sig om ham og udfolde deres bannere på hans bud. Tre gange skal vredens æt, de læderbæltede djævle, vove sig til slag imod dem; men de skal slå dem, så der bagefter skal være tusinde kvinder til at kysse ên mand. Og hastigt iler den onde ånd og djævlenes æt og Aeshma med den blodige kølle til hjælp og redning for djævledyrkerne og vredens skiftninger.

»Men jeg, Ahura Mazda, skaberen, skal sende min engel Neriosang og den retfærdige Sraosha til landet Kangdez at kalde på Vishtaspas søn: Drag ud! navnkundige Peshotanu, til Irans egne, som Ahura Mazda skabte! Du vie ild og vand for skrifterne og oprejse atter troens herredømmes trone!«

Da drage de ud disse ånder; retsind, godtord, velgerning er deres felttogs løsen; med dem den hellige ild; og Ahriman og Aeshma og alle dæmoner og fjender styrte de i afgrunden, og afgudstemplerne lægger han øde, den herlige Peshotanu.

Ahura Mazda byder nu alle ånder og hans ærkeengle med ham: »Gå frem til hjælp for Peshotanu! Og Mithra den vangrige, den vældige Sraosha, Rashnu den retfærdige og den sejrrige Arshtad går frem på skaberens bud til hjælp for Peshotanu. Op skriger da den onde ånd, men Mithra slår ham med forfærdelse og råber til Peshotanu: Drag videre frem og ød de hedenske templer, dæmonernes boliger!« Da bliver hans sejr stor: helvedes magter slår han ned og oprejser troens sæde. Ulvens tid er forbi, og lammets herredømme gryr over verden.

Profetens anden søn, Hushetar-mah, er det andet årtusindes herre. Hans tid er et fredens herre-

dømme, skønt også hans slægter tilsidst må kæmpe mod slangens æt. I de dage skal menneskene være komne så vidt i lægekunst, at man ikke skal kunne dræbe et menneske med kniv eller sværd. Dog er ikke engang denne slægt fuldkommen; midt i dens lykkeligste liv sker der et frafald fra troen. Det giver Ahriman mod til at rejse sig fra sit nederlag. Han kalder dragen Azi-Dahak; den bryder de lænker, hvori den var lagt, og styrter som en Fenrisulv ud i mørkets kamp mod de troende; den sluger en trediedel af menneskeslægten, af kvæg og får; den øder vand og ild og planter og begår forfærdelig synd. Da råber vand og ild og planter til Ahura Mazda og beder ham sende dem hjælp og vække helten op, som kan befri dem. Og skaberen byder sine sendebud, at de skal kalde den tapre Keresasp til dåd. Tre gange råber de på ham; den fjerde gang rejser han sig sejrsstærk og går ud at møde Azi-Dahak, og denne gang bliver det for alvor slangens bane. Ødhed og tvedragt viger fra jorden, og det lider mod tusindårsriget.

Da skal en pige bade sig i søen Kasava, og ved Zarathustras sæd, som er faldet i denne sø, skal hun undfange og føde en søn, den sejrsstærke Saoshyant. Han skal komme fra østens egne og befrie verden fra død og fordærv, at den ikke skal visne eller rådne. Han er det sidste riges hersker; han gengiver skabningen dens renhed fra tidernes morgen og bereder opstandelsen og det evige liv.«

Også selve afslutningen, som disse begivenheder indvarsler, er gennem Pehleviskrifterne udformet til et tydeligt og storladent billede, hvor Gathaerne kun gav os enkelte vink og den yngre Avesta løsrevne fragmenter. Dog har denne sidste dannet et teknisk udtryk til betegnelse af den hele slutningsproces, nemlig *frashōkereti* (Yasht 13,58; Vend. 18,110), »fremvirken«, restitution, »Wiederherstellung«, et ord, der må forstås gennem Yasht 19, 11: *kerenavān frashem ahūm* (skaffe verden fremme eller fornyelse). Frashokereti betegner den samlede menneskeslægts legemlige opstandelse og den rene verdens genfødelse til evighed. Disse tanker er, som vi har set (s. 117 og 122 f.) tilstede i Gathaerne, om end utydeligt. Det nye, som er kommet til, er for det første, at man nu kan se den hele opstandelse gå for sig og forstå dens enkelte led; det andet er, at forestillingen om en verdensbrand har afløst den tidligere lære om ordalilden, hvilket da atter har til følge, at den legemlige afstraffelse, der tidligere synes involveret i ildprøven, nu bliver udskilt som en særlig proces. Jeg er på dette punkt i nogen uoverensstemmelse med Søderblom (a. s. 241, 264), idet han dels vil ane verdensbranden i Gathaernes ildprøve, dels ikke har blik for de antydninger af en fælles legemlig opstandelse, som jeg tror, man kan finde i Gathaerne. Men vi er her ganske vist på et område, hvor der ikke kan tales med bestemthed til nogen af siderne.

Det må imidlertid indrømmes, at verdensbranden er en såre naturlig konsekvens af den ældre Avestas lære om dommen og verdensfornyelsen; ti skal det hele ende med, at Ormuzds rige fremgår i fuldkommen renhed, uden mindste rest af Ahriman og hans besmittelse, så anbefaler ganske vist en fuldstændig opbrænding af det ondes verden sig som et meget

nærliggende, radikalt middel, især i en religion, der tillægger ilden den højeste lutrende kraft. Det er derfor vel tænkeligt, at dette verdensbrands-motiv, der sidenhen er vandret verden rundt, og som har sneget sig ind både i jødiske apokalypser og i det Nye Testamente, indtil det havner på Island hos Snorre, at det har sin oprindelige plads i den persiske eskatologi.

Idet vi nu til slutning tegner opstandelsens og verdensfornyelsens billede, således som det udfolder sig i det 30te kapitel i Bundehesh, må det erindres, at denne opstandelse har til forudsætning dels de mange sjæle, der i mellemtilstandens himmel eller helvede venter på den yderste dag, dels den tolvtusindårige verdenstid, der nu er rundet ud med alle sine slægtled. Kun en sidste slægt er nu tilbage, og ligesom det i Nye Testamente (1. Thess. 4, 15—17) forsikres, at de, der oplever Herrens komme, skal forenes med ham uden at smage døden, således begynder skildringen i Bundehesh med en lignende forjættelse. Men også her, som ved tusindårsriget og verdensbranden, er der på persisk grund en bestemt motivering at bygge på: moden til at indgå umiddelbart til livet bliver denne slægt derved, at den — som vi har hørt det — allerede har begyndt det paradisiske liv på jorden ved (i Hushetar-mahs millennium) at vænne sig af med at spise. De skal da slippe for den forfærdelige adskillelse mellem sjæl og legeme, der selv er de fromme og frelste så stor en gru. Det er den lykke, opstandelsen bringer, at denne skilsmisses savn skal ophæves, at den skal bringe sjæl og legeme til at finde hinanden igen. Den er i bogstaveligste forstand en »kødets opstandelse«. Hver sjæl kræver nu sit legeme tilbage af jorden: »knoglerne kræver den af jordens ånd, blodet fra vandet, håret fra planterne, livet fra ilden,

således som de fik dem fra hvert af disse elementer ved den første skabelse« (v. 6).

Den første, der rejser sine ben af graven, er urmennesket Gayomard; ham følger det første menneskepar, Mashya og Mashyoi, og dernæst den øvrige menneskehed; God og Ond, hver menneskelig skabning, står op på det sted, hvorfra de gik heden. Og alle de øvrige legemlige skabninger får deres kroppe og skikkelser tilbage; alle skal da være af ên og samme art. Og solen skal lyse op blandt menneskene, så at sjællegemet vil kende, at dette er min fader og dette min moder og min broder og min hustru og mine frænder.

Da skal de alle forsamles og enhver skal se sine gode og onde handlinger for sig. Og i denne forsamling bliver en ond mand så tydelig at kende som et hvidt får imellem sorte. Da skal de skille den retfærdige mand fra den onde; den gode går til himlen og den onde kastes atter ned i helvede, hvor han nu i tre dage straffes på sit legeme. Da bliver der gråd i den hele verden, ti når de skiller mand fra hustru og broder fra broder og ven fra ven, da lider de, hver for sine egne gerninger, og græder, den gode for den onde og den onde for sig selv. Og jordens kvide bliver stor som et fårs, når ulven falder over det.

Da smæltes alle højes og bjærges metaller og de flyder ud over jorden som en strøm. Og alle mennesker skal gå igennem det smeltede metal, og de vil da blive rene. Og er man retfærdig, da skal det være, som man gik gennem lunken mælk; men for den onde skal det være at gå bestandig gennem glødende malm.

Når dette er sket, skal alle mennesker mødes med den inderligste ømhed, fader og søn og broder og ven, den ene spørger den anden: Hvor har du

været de mange år og hvad dom kom over din sjæl. Var du retfærdig eller blev du forbandet?« Og alle mennesker få samme røst og alle prise højt Ahura Mazda og hans ærkeengle.

Da fuldbyrder Ahura Mazda sit værk og Saoshyant blander den hvide Haoma, udødelighedens drik, og skænker den for alle mennesker, at de skal leve i al evighed. Og den som var mand, da han døde, skal leve videre som fyrretyveårig, og den, der døde som barn, skal beholde de 15 år, og hver får sin hustru tilbage og skal atter se sine børn; og de omgås som her i verden, men der skal ikke fødes flere børn. Det synes heraf, som om også de fordømte mennesker (ikke selve djævlene) efter ildrenselsen skal indgå til saligheden, — en virkelig »*apokatastasis*«.

Om verdensbranden siges det nærmere på dette sted, at den er voldet ved at meteoret Gocihar falder på en månestråle fra himlen ned til jorden og tænder dens metaller i brand (v. 17—19), og at den tilsidst opbrænder den onde slange og det hele helvede (v. 31). Ti den fuldstændige overvindelse af Ahrimans rige står endnu tilbage efter opstandelsen og er verdensfornyelsens betingelse. Allerede i slutningen af Bahman Yasht hørte vi, hvorledes Ormuzds sendebud Srosh og Neryoseng vakte helten Keresaspa til kamp mod slangen Azhi Dahaka, indtil han fældede denne. Men i stil med denne dyst, der blot gjorde plads for tusindårsriget, begynder der nu en vældig brydekamp mellem lysets og mørkets riger: Ormuzd mod Ahriman, Vohu Mano mod Akomano, hver ærkeengel mod sin ærkefjende, Ydmyghed mod Hovmod, Sandhed mod Løgn, Sraosha mod sin gamle fjende Aeshma. »Tilsidst er der kun to fjen-

der tilbage, Ahriman og (slangen) Azi. Ormuzd kommer da til jorden i præstelig skikkelse, han selv som Zot og Srosh som Raspi med bedesnoren *kosti* i hånd; de slår med dette hellige våben og med den bøn, som knytter sig dertil, slangen på flugt, så den styrter ned i mørket. Og meteoret Gocihar opbrænder slangen i det smæltede metal og al helvedes urenhed brændes i dette metal. Og den hule, til hvilken den onde ånd flyede, styrter Ormuzd ned i dette metal og inddrager helvedes land under verdens enemærker. »Denne fornyelse foregår i universet ved hans vilje; og verden er udødelig for evig og alle tider.«

»Og der hedder det da fremdeles, at verden nu bliver fri for is og ganske jævn; selv bjærgene, der ragede op til Cinvatbroen, skal forsvinde.«

Således løber verdenstiden ud i tvekamp og dualistisk spænding, indtil dualismen selv forsvinder og djævelen og hans helvede opbrændes, »så at helvedes land bliver rent«, som Bundehesh siger (30, 31). Men også en anden tvehed forsvinder: forskellen på jorderig og himmerig, på de to verdener: »Jorden løfter sig til stjærnerne, himlen (Garotman) udvider sig og stiger ned til stjærnernes sfære og således bliver alting Garotman« (jfr. Søderblom. 270). Verdensbranden bliver den sidste store purifikation; dette, og ikke først og fremmest straffen over de onde, er dens hensigt. Hvad alle gode ånder og alle fromme handlinger har stræbt og kæmpet for den hele verdenstid igennem: at holde verden ren og frisk, at den ikke skal visne og rådne og forgå, det gøres nu tilgavns gennem ildens store lutring ved »tidernes ende«. Også dette sidste udtryk, som vi igennem kristelig apokalyptik er vant til at bruge, har sin bestemte mening i Avesta: »Tiden«, det er de 12,000 år, i hvilke det onde fik lov til

at leve; først nu begynder evigheden, den uendelige eller uskabte tid *(zrvānem akaranem)*, det sande *Xathra vairya*, den sande *Asha vahista*, det rige, hvori Ormuzds vilje ene hersker, og som helt og holdent består af den gode renhed. Dette er forvisningen og forventningen, der har båret den persiske religion igennem halvtredietusind år; som steg med dens trængsler og som ikke er sunket med dens fald; ti det står urokkeligt endnu i dens fattige rester. Det er endnu de troende Parseres ufravigelige håb og tro, at det gode engang vil sejre. Endnu vil de kunne slutte deres bøger, som selve trængselsbogen Bahman-Yasht slutter:

»Måtte alting ende med fred og fryd og glæde ved Guds vilje! Det ske! Endnu engang: Det ske!«

INDHOLD.

RET

s. 28 l. 12 f. n. i den yngre A

s. 87 l. 16 f. n. en ydre lyksalig

RETTELSER.

yngre Avesta, læs: i den senere Parsisme.
e lyksalighed, læs: blot en ydre lyksalighed.

DET SCHUBOTHESKE FORLAG
KØBENHAVN MDCCCCII

NIELSEN & LYDICHE. — KJØBENHAVN.

		Jun 8 '34
Apr 1 '35	Jacobson	Aug 23 '35
		Mar 20 37
	36463	